

KARL LÖWITH

De Hegel a Nietzsche

LA QUIEBRA REVOLUCIONARIA
DEL PENSAMIENTO EN EL SIGLO XIX

conocimiento



A la memoria de Edmund Husserl

Índice

11	Advertencia a la última edición alemana
15	Prólogo a la primera edición alemana
19	Prólogo a la segunda edición alemana
21	PRIMERA PARTE: ESTUDIOS SOBRE LA HISTORIA DEL ESPÍRITU ALEMÁN EN EL SIGLO XIX
23	Introducción: Goethe y Hegel
27	1. La intuición goetheana del fenómeno originario y el concepto hegeliano de lo absoluto
27	a) La comunidad del principio
30	b) La diferencia de la interpretación
37	2. Rosa y cruz
37	a) Goethe rechaza el vínculo hegeliano entre la razón y la cruz
40	b) El vínculo goetheano de la humanidad con la cruz
42	c) El sentido luterano de la rosa y de la cruz
43	d) El "protestantismo" de Hegel y de Goethe
44	e) El paganismo cristiano de Goethe y el cristianismo filosófico de Hegel
51	f) El fin del mundo consumado por Goethe y Hegel
	 El origen del acontecer espiritual de la época a partir de la filosofía hegeliana de la historia del espíritu
55	1. El sentido histórico-final de la consumación de la historia hegeliana del mundo y del espíritu

55	1. La construcción histórico-final de la historia del mundo
60	2. La construcción histórico-final de las formas absolutas del espíritu
60	a) Arte y religión
64	b) Filosofía
71	3. La reconciliación hegeliana de la filosofía con el Estado y con la religión cristiana
79	II. Viejos hegelianos, jóvenes hegelianos y neohegelianos
79	1. La conservación de la filosofía de Hegel a través de los viejos hegelianos
96	2. La subversión de la filosofía hegeliana cumplida por los jóvenes hegelianos
102	a) L. Feuerbach (1804-1872)
117	b) A. Ruge (1802-1880)
127	c) K. Marx (1818-1883)
142	d) M. Stirner (1806-1856)
145	e) B. Bauer (1809-1882)
151	f) S. Kierkegaard (1813-1855)
157	g) El vínculo de Schelling con los jóvenes hegelianos
165	3. La renovación de la filosofía hegeliana cumplida por los neohegelianos
185	III. La disolución de las mediaciones de Hegel cumplida por las decisiones de Marx y de Kierkegaard
185	1. La crítica general al concepto hegeliano de realidad
195	2. Las diferenciaciones críticas de Marx y de Kierkegaard
195	a) Marx
198	b) Kierkegaard
203	3. La crítica del mundo capitalista y de la cristiandad mundanizada
203	a) Marx
211	b) Kierkegaard
216	4. El origen de la reconciliación hegeliana a partir de la escisión

De la filosofía del tiempo histórico a la exigencia de eternidad

231	IV. Nietzsche considerado como filósofo de nuestro tiempo y de la eternidad
-----	---

233	1. El juicio de Nietzsche acerca de Goethe y de Hegel
238	2. La relación de Nietzsche con el hegelianismo de la década de 1840
248	3. La tentativa de Nietzsche por superar el nihilismo
265	v. El espíritu del tiempo y la pregunta por la eternidad
265	1. La transformación del espíritu de los tiempos en el espíritu del tiempo
273	2. El tiempo y la historia en Hegel y Goethe
273	a) El presente como eternidad
279	b) La filosofía hegeliana de la historia y la concepción goethiana del acontecer del mundo
307	SEGUNDA PARTE: ESTUDIOS SOBRE LA HISTORIA DEL MUNDO CRISTIANO-BURGÜES
309	1. El problema de la sociedad burguesa
310	1. Rousseau: Bourgeois y citoyen
315	2. Hegel: La sociedad burguesa y el Estado absoluto
321	3. Marx: Burguesía y proletariado
323	4. Stirner: El Yo único como punto de indiferencia entre el burgués y el proletariado
325	5. Kierkegaard: La subjetividad cristiano-burguesa
327	6. Donoso Cortés y Proudhon: La dictadura cristiana desde arriba y el nuevo orden ateo de la sociedad desde abajo
331	7. A. de Tocqueville: La evolución de la democracia burguesa hacia el despotismo democrático
335	8. G. Sorel: La democracia antiburguesa de la clase trabajadora
338	9. Nietzsche: El hombre gregario y el animal conductor
343	11. El problema del trabajo
345	1. Hegel: El trabajo como la autodeterminación en la formación del mundo
353	2. C. Rössler y A. Ruge: El trabajo entendido como apropiación del mundo y liberación del hombre
356	3. Marx: El trabajo entendido como autoalienación del hombre en un mundo que no es el suyo

357	a) La crítica del concepto abstracto del trabajo propia de la economía política clásica
360	b) La crítica del concepto abstracto del trabajo contenida en la filosofía hegeliana
368	4. Kierkegaard: El significado del trabajo para el proceso de subjetivización
372	5. Nietzsche: El trabajo entendido como disolución del recogimiento y de la contemplación
377	III. El problema de la cultura
377	1. El humanismo político de Hegel
383	2. Los jóvenes hegelianos
383	a) La politización de la cultura estética cumplida por Ruge
386	b) La reducción de la cultura humanista y realista a la autorrevelación del individuo cumplida por Stirner
388	c) La crítica de Bauer a la participación en una retórica de lo universal
390	3. J. Burckhardt y el siglo de la cultura. G. Flaubert y las contradicciones del saber
393	4. La crítica de Nietzsche a la cultura del pasado y del presente
397	IV. El problema de la humanidad
397	1. Hegel: El espíritu absoluto entendido como esencia universal del hombre
401	2. Feuerbach: El hombre corpóreo entendido como suprema esencia del hombre
404	3. Marx: El proletariado entendido como posibilidad del hombre genérico
408	4. Stirner: El Yo único como propietario del hombre
410	5. Kierkegaard: El Sí-mismo singular entendido como la humanidad absoluta
414	6. Nietzsche: El superhombre entendido como superación del hombre
419	V. El problema de la cristiandad
420	1. La superación hegeliana de la religión por la filosofía
426	2. El cristianismo reducido al mito por Strauss
428	3. La reducción de la religión cristiana a la esencia natural del hombre cumplida por Feuerbach

437	4. La humanidad como sustituto de la religión en Ruge
438	5. La destrucción de la teología y del cristianismo en Bauer
447	6. La explicación del cristianismo como un mundo trastocado en Marx
452	7. La destrucción sistemática de lo divino y de lo humano en Stirner
457	8. El concepto paradójico de la fe y el ataque a la cristiandad vigente en Kierkegaard
468	9. La crítica de Nietzsche a la moral y a la cultura cristianas
475	10. La crítica política del cristianismo eclesiástico en Lagarde
480	11. El análisis histórico del cristianismo originario y del cristianismo decadente cumplido por Overbeck
495	Indicaciones bibliográficas
500	Tabla cronológica

Advertencia a la última edición alemana*

Karl Löwith despliega aquí un panorama lúcido del siglo XIX, cuya primera parte gira alrededor de la pregunta acerca de cómo puede entenderse filosóficamente la historia entre Hegel y Nietzsche, y cómo puede ser superada con miras a un futuro posible. La segunda parte trata la problemática, nacida con Rousseau y con Hegel, de la sociedad civil, del trabajo, de la formación (*Ausbildung*), de la humanidad y de la cristiandad: es decir, esos ámbitos de la filosofía que por entonces podían volverse activos de manera inmediata en la sociedad, y que así lo hicieron.

Löwith muestra cómo la reconciliación optimista de los contrarios de la historia universal en Hegel produjo, a causa de su necesaria ambigüedad, los vuelcos revolucionarios que tomaron forma en Marx y en Kierkegaard del modo más consecuente, y, con no menor carácter típico y preñado de historia, en los pensadores políticos de la época y en algunas figuras menos destacadas de la sucesión hegeliana, a las que el autor, con parejo detalle, otorga la palabra: "El medio, del cual vivía la naturaleza en Goethe, y la mediación, en la que se movía el espíritu en Hegel, volvieron a separarse en Marx y en Kierkegaard en los extremos de la exterioridad y la interioridad, hasta que, finalmente, Nietzsche, mediante un nuevo comienzo, que partía de la nada de la modernidad, quiso retornar a la época antigua y, en medio de ese experimento, se desvaneció en la oscuridad de la locura".

Karl Löwith (1897-1973) estudió con Edmund Husserl en Friburgo. Tras su doctorado en Munich en 1923 siguió a Martín Heidegger a Marburgo, con el que obtuvo su segundo título en 1928 por el trabajo fenomenológico *El individuo en el papel del prójimo*. Entre 1934 y 1951 Karl Löwith emigró a Italia, Japón y América. Desde 1952 enseñó en Heidelberg hasta su graduación como emérito en filosofía. La primera edición del trabajo monográfico *De Hegel a Nietzsche* apareció en 1941 en Nueva York.

* Texto abreviado de la "Advertencia" a la última edición alemana publicada por Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1995.

Nota a la presente edición

Esta edición reproduce la traducción clásica de Emilio Estiú –publicada en Buenos Aires por Editorial Sudamericana en 1968–, de la que sólo se han corregido las erratas. No fue en cambio posible completar las notas al pie, que Estiú reproduce tal como figuran en la primera edición alemana y que se conservan del mismo modo en la edición más reciente –Felix Meiner Verlag, 1995–, y también en su traducción al italiano.

En las "Indicaciones bibliográficas" que figuran al final de este volumen Karl Löwith aclara que su emigración obligada "por los acontecimientos de la época" le impidió acceder a la bibliografía correspondiente, por lo cual en muchas ocasiones debió valerse de trabajos de síntesis realizados durante el ejercicio de su docencia en Marburgo. Probablemente sea ésta la razón de la falta de claridad de que adolecen gran parte de las referencias bibliográficas, lo que impidió unificar las notas de acuerdo con las pautas de esta editorial.

Katz Editores, enero de 2008

Prólogo a la primera edición alemana

Hegel y Nietzsche constituyen dos términos finales, entre los cuales se movieron los acontecimientos propios de la historia del espíritu alemán durante el siglo XIX. Puesto que la mayor parte de las veces se vio en la obra de Hegel la brillante conclusión del sistema del idealismo, y de los escritos de Nietzsche sólo se tomaron, arbitrariamente, aspectos parciales para aplicarlos a cuestiones contemporáneas, la apreciación de ambos tenía que ser equivocada. Cuando pensamos en la obra de Hegel, nos parece que se encuentra muy lejos de nosotros; cuando, por el contrario, consideramos el prestigio de Nietzsche, tenemos la impresión de que nos está demasiado próximo. Pero, en verdad, a través de sus discípulos la producción de Hegel tuvo un ascendiente sobre la vida espiritual y política que apenas podríamos justipreciar. En cambio, los innumerables influjos que desde 1890 partieron de Nietzsche sólo en nuestra época se condensaron en una ideología alemana. A los hegelianizantes del año 1840 corresponden los nietzscheanizantes de ayer.

En contraste con el apego académico al sistema de Hegel y con el falseamiento popular de los escritos de Nietzsche —hechos cumplidos por los conocedores del primero y los adoradores del segundo— los siguientes estudios han de reflejar verdaderamente la época que se extiende de Hegel a Nietzsche y, por tanto, podrán “transcribir” la historia de la filosofía del siglo XIX en el horizonte del presente. Transcribir la historia no significa, empero, falsear, a expensas de la verdad y en nombre de la utilidad para la vida, el poder irrevocable de lo que ha acontecido de una vez y para siempre, sino tener en cuenta el hecho histórico-vital de que reconocemos el árbol por sus frutos y al padre por sus hijos. El acontecer propiamente dicho del siglo XIX sólo puede volverse claro y significativo para el siglo XX. La coherencia fatal que observamos en el desarrollo filosófico iniciado por

Hegel nos facilitara la persecución de los pasos sucesivos de una evolución cuyo resultado estuvo en la extravagancia.

Sin embargo desde el punto de vista de la historia del pensamiento los presentes estudios no constituyen una contribución a la historia del espíritu, entendida en el sentido habitual de esa expresión. En efecto, las bases de dicha historia, que procede de la metafísica hegeliana del espíritu, han ido decayendo desde entonces hasta el punto de haberse convertido en algo insustancial. El espíritu, concebido como sujeto y sustancia de la historia, dejó de ser fundamento, para convertirse, en el mejor de los casos, en problema. El comienzo y el fin del racionalismo histórico de Hegel se batían en el saber absoluto y en relación con este cada caso en el despliegue del espíritu constituye un progreso en la conciencia de la libertad. El saber de las ciencias históricas del "espíritu", en cambio, ni siquiera es relativo, pues carece de criterios para juzgar el acontecer temporal. Solo resto del espíritu es "espíritu del tiempo", y, sin embargo, para concebir en general el tiempo en cuanto tal se necesitaba un punto de partida que excediera al mero acontecer cronológico. Pero puesto que la identificación de la finseita con el "espíritu del tiempo" alcanza su propia fuerza revolucionaria en los discursos de Hegel, un estudio sobre la época que se extiende entre este y Nietzsche tendrá que acabar por proponerse a sí mismo la pregunta ¿el ser y el sentido de la historia en general se determinan desde esta misma? Si no es así, ¿de dónde proceden?

Estos estudios de la historia del espíritu alemán en el siglo XIX se han alejado de querer proporcionar la exposición completa de la floreciente de una época, no solo porque la riqueza material de semejante concepción histórica es inabarcable sino también porque se opondría al sentido de sus nexos históricos y efectivos. Tanto en la historia real decimundo como en la del espíritu se despliegan sucesos invisibles dentro de acontecimientos plenos de significación y, a la inversa, lo que se presenta con características como masas de hechos históricos puede ser muy frecuentemente insignificante. Por eso, querer establecer de antemano o con posterioridad la suma que calificar a una época según todos sus aspectos constituye un contrasentido. El proceso de despojamiento del significado jamás se cierra, porque en la vida histórica nunca es posible establecer desde el principio lo que resultará al final. Luego, los presentes estudios solo pretenden mostrar el punto crítico y decisivo que se halla entre la consumación de Hegel y el comienzo de Nietzsche para aclarar a la luz de la actualidad la importancia esencial de un episodio caído en el olvido.

Considerado desde el punto de vista de una época que se imagina aventurarlo, el siglo XIX parece ser comprensible, y también la "superación"

mediante la perspectiva de una sola davis: pero Nietzsche tenía conciencia de ser a la vez conqstadon y heredero. Frente a la totalidad del tiempo, ningún ra época es digna de alabanza o de censura, pues todas son simultáneamente deudas y acreedoras. De ese modo, también el siglo pasado tuvo personas grandes que se adelantaron a su época y hombres que fueron de su tiempo, figuras sobresalientes o mediocres, claras o turbas. El siglo xix es Hegel y Goethe, Schelling y el Romanticismo, Schopenhauer y Nietzsche, Marx y Kierkegaard, pero también Feuerbach y Ruge, B. Bauer y Stirner, E. von Hartmann y Jähning, Es Heine y Börne, Hebbel y Bachner, Immermann y Keller, Stifter y Strindberg, Dostoyewski y Tolstoi, es Stendhal y Balzac, Dickens y Thackeray, Haubert y Balzac, Melville y Hardy, Byron y R. M. Lauder, Leopardi y d'Annunzio, George y R. K. es Beethoven y Wagner, Renoir y Delacroix, Munch y Mares, van Gogh y Cezanne. Es el tiempo de las grandes obras de la ciencia histórica, la época de Ranke y de Mommsen, Droysen y Treitschke, Faine y Burckhardt, y de un desarrollo fantástico de las ciencias naturales. El siglo xix es, y no en último término, Napoleón y Metternich, Mazzini y Cavour, Cavour y Bismarck, Garibaldi y Cambracco. Se extiende desde la gran Revolución francesa hasta 1850 y desde entonces hasta la Primera Guerra Mundial. Por supuesto, desecha del hombre, creó, pasó a paso, toda la actual civilización técnica y extendió sus invenciones por el planeta entero, y en el as va no podríamos imaginarnos nuestra vida cotidiana.

¿Quién de nosotros podría negar que vivimos por entero de ese siglo? Y precisamente por eso, comprendemos la pregunta de Renan, que es también la de Burckhardt, Nietzsche y Tolstoi: ¿de qué y para qué vivimos? Si fuera posible responderla a partir del espíritu del tiempo, la última y honrada palabra de nuestra generación, nacida antes de 1900 y madurada en la 2ª guerra mundial, sería la de una decidida resignación, y por cierto en ello no habría merito, pues la renuncia es fácil cuando se nos ha negado lo que nos hacía más falta.

Sendai (Japón), primavera de 1939

Prólogo a la segunda edición alemana

Los diez años transcurridos desde la concepción de estos estudios — años tan fecundos en acontecimientos como índices y que no por pasados dejan de ser actuales — movieron al autor a introducir en esta nueva edición algunas modificaciones que en lo esencial consisten en la omisión de ciertos pasajes y en la abreviación de otros. De acuerdo con las variaciones e instancias del tiempo, algunas formas del presente se transformaron en formas del pasado.

El tema propiamente dicho — la transformación y la inversión de la filosofía hegeliana de espíritu absoluto — cumplidas por Marx y Kierkegaard, centro del marxismo y del existencialismo — no ha sido afectado en el transcurso de ese intervalo y el lector actual le concierne aún más que al de antes.

Nueva York, 1949

Primera parte

Estudios sobre la historia del
espíritu alemán en el siglo XIX

Introducción

Goethe y Hegel¹

Goethe transformó a la literatura alemana en literatura universal y Hegel la filosofía alemana en filosofía universal. Tenían una fuerza creadora de perfecta equidistancia, porque en ellos el querer estaba en armonía con el poder. Pero tanto por la amplitud de visión como por la energía de la percepción — lo que vino después de ellos no se les pudo comparar — fue excesivo el furo, exagerado el megaro y más prometedor que resistente.

En el verano de 1806, cuando Napoleón pasó por Jena y Weimar, Hegel terminaba la *Fenomenología del espíritu* y Goethe la primera parte de sus dos obras en las que la lengua alemana alcanzaba su plenitud literaria y su condensación más profunda. Sin embargo, las relaciones entre Hegel y Goethe son mucho más invisibles que las existentes entre otros pensadores y poetas alemanes, por eso se tiene la impresión de que habrían vivido uno junto al otro sin influirse mutuamente. Mientras que Schiller estuvo modelado por Kant y los románticos por Fichte y Schelling, la concepción del mundo natural y humano de Goethe no fue determinada por ningún uno de los filósofos clásicos. Su actividad poética no necesitaba asimismo filosofar a genio, porque en sí misma se hallaba colmada de pensamientos, y sus raras especulaciones científicas y naturales estaban guiadas por la misma imaginación que se encuentra en su obra poética.

¹ En esta ocasión se refiere a la introducción del acontecer espiritual en el siglo XIX. El propósito de este capítulo es aclarar el problema, tal como se presenta en el mundo de ese siglo, a través de la cultura alemana, consumada por Hegel y Goethe. Por eso se diferencian de los tratamientos realizados hasta ahora, cuyos autores suponían que el idealismo alemán continuaba viviendo. — Para este punto, véase: W. I. W. Meschel: *Hegel und seine Zeit mit Rücksicht auf Goethe*. Hegel y su época, con referencia a Goethe (Berlín 1883). R. Hönegger: "Goethe und Hegel" en *Handbuch der Goethe-Ges.* X (1925). H. Heffner: *Goethe und der deutsche Idealismus*. Goethe y el idealismo alemán (Leipzig 1921). F. Schubert: *Goethe und Hegel* (Leipzig 1911). H. J. Kienle: *Goethe und Hegel* (Tübingen 1914).

Hegel y Goethe: semejante expresión no puede significar por tanto, que la obra a que cada uno de ellos dedicara su propia vida haya dependido del mutuo contacto o que la producción del uno hubiera penetrado en la de otro, pero sí debe indicar en cambio, cierto vínculo, ha de señalar que entre la *intimidad* de Goethe y el *concebir* de Hegel, existe una relación interna, que designa por igual una proximidad y una lejanía. El reconocimiento que cada uno de ellos tributo a la obra y a la actividad del otro se apoya en la distancia que mantenían en sus relaciones personales. Pero mientras que cada uno hacia lo suyo, el modo de pensar, propio de la actividad de ambos, en las cosas decisivas era el mismo. La diferencia, que los mantenía separados y unidos, se aclaraba y consideramos que el *fenómeno originario* de Goethe y lo *Absoluto* de Hegel, en lo que se refiere a lo objetivo, llegaron a un encuentro tan respetuoso como el que rigió las relaciones personales entre Goethe y Hegel.

Las relaciones mutuas se extendieron durante tres decenios. Algunas indicaciones contenidas en los diarios y ciertas manifestaciones verbales de Goethe, tanto como las escasas cartas que se intercambiaron, son todo cuanto documenta el trato mantenido por ellos. En las obras de Hegel hay escasísimas referencias a Goethe. De un modo más detenido se refiere a él el comentario de la teoría de los colores, en las dos ediciones de la *Lehrbuch der Philosophie*. Por su parte, en el cuarto cuaderno de temas relacionados con la ciencia natural, Goethe publicó el pasaje de una carta de Hegel acerca de un asunto típico. Sin embargo, las relaciones entre ambos se basan más a la de ese interés objetivo.

El 24 de abril de 1825 Hegel le escribió a Goethe refiriéndose a los puntos más próximos y a su dependencia e incluso veneración:

... pues cuando abarco con la mirada la marcha de mi desarrollo espiritual, veo a usted entrelazado conmigo por todas partes, y me puerita farmarme bien suyo. Mi interior ha recibido el aliento capaz de reanudar sus fuerzas en contra de la abstracción y en rapé sus creaciones, como si fuesen larvas, mi vida ha orientado su curso.²

A esas expresiones corresponden, después de la muerte de Hegel, las que Goethe le declarara a Varnhagen. Decía que sentía un profundo pesar por la pérdida de ese “dotadísimo e importante guía” que fue “un hombre y amigo tan reflexivo como entregado a la actividad” “El fundamento de su

2 Véase la carta en que Hegel informa a su mujer acerca de su visita a la casa de Goethe, en *Briefe* [Correspondencia], II, 280.

3 *Heidelberg Enc.*, § 223; *Enc.*, §§ 317 y 38.

4 *Goethe-Jahrbuch*, XVI, 1895, 68 y 3.

teoría escapa a mis perspectivas, pero lo que de su hacer me alcanza, o sale a la luz por el encuentro de mis esfuerzos, lo he considerado siempre como una verdadera ventana espiritual."⁶ En su propia teoría, más que el fundamento dogmático de Hegel, Goethe rechazaba las construcciones posteriores de la escuela hegeliana, aun cuando también haya mencionado con elogio los conocimientos útiles de estas últimas. A los 18 años estudió un libro de Hinrich acerca de la tragedia antigua, que le ofreció el punto de partida para un importante diálogo. También puso el material necesario a disposición de otros discípulos de Hegel. F. von Hennning, quien había dictado lecciones sobre la teoría goetheana de los colores en la Universidad de Berlín. Respondiendo a una consulta a más independiente de los que en aquel entonces eran discípulos de Hegel, el filósofo del derecho F. Gans, le dijo Goethe que:

Le pensaba que si la filosofía cumplía con el deber de tener en cuenta las cosas y los objetos de que ella trataba, se volvería mucho más eficaz y, como es natural, lograría su mayor fecundidad cuando llegara a ocuparse de lo empírico. Pero siempre surgiría la pregunta acerca de la posibilidad de que se pueda ser al mismo tiempo un gran investigador y observador y un importante generalizador y resumidor. ... Y a cierto modo Hegel era capaz de acuniar muchos convenientes referidos a la naturaleza y a la historia, pero quizá sus ideas filosóficas siempre tendrían que verse a modificar de acuerdo con el hallazgo de nuevos descubrimientos y, de ese modo, perderían su validez categorica. De aquí algo que él no podría dejar de preguntarse. ... En cuanto a los *Annales*, cierta torpeza y extensión en los tratados particulares le resultaban desagradables. Censuro mi reseña sobre la *Historia del derecho romano en la Edad Media* de Savigny, considerando que se quer a obligar al autor a realizar algo que éste no pensaba hacer.

Así como en esa oportunidad Goethe rechazó la imposición de un modo de pensar a otro, en una carta a Hegel, acerca de un hecho de que en sus trabajos científicos naturales no había de dar opiniones destinadas a prevalecer,⁷ sus métodos capaces de comunicarse. Todos podrían servirse de ellos de acuerdo con el propio modo de ser, como si se tratase de instrumentos.⁸ Inmediatamente después de esa reserva sigue un reconocimiento

⁶ Carta del 5 de enero de 1832.

⁷ *Gespräche mit Eckermann*, del 1 y 8 de marzo de 32. Trad. esp. *Conversaciones con Eckermann*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, vol. 2.

⁸ *Gespräche*, III, 426 y 3.

⁹ *Briefe*, I, 5 y 8.

de los esfuerzos de Hegel, en esto se muestra lo mucho que Goethe se apartaba de cualquier arbitrio indisciplinado:

Con alegría voy por todas partes que los esfuerzos de usted por formar jóvenes producen los mejores frutos. En realidad, se necesita que en este extravagante tiempo se extiendan en alguna parte a partir de un centro, teorías que fomenten la vida desde puntos de vista teóricos y prácticos. Como es obvio, no se podrá impedir que las cabezas huecas se abandonen a vagas ideas y a palabras resonantes, pero también se dañarán las mentes sanas, pues al reparar estas en cosas falsas pronto volverán que se enmarañar desde la juventud se ensimismarán, volviéndose abstractos o dogmáticos.⁹

Más allá de la "doctrina" de Hegel, Goethe se vinculaba con la "actividad" espiritual de aquel por su voluntad de alcanzar una fundamentación susceptible de ser transmitida. El poeta manifestó de manera drástica semejante comprensión, característica de toda la relación entre Goethe y Hegel, en el análogo que sostuvo con el canciller Mader: "No deseo saber más de la filosofía de Hegel, aunque a él mismo lo aprecio bastante".¹⁰ Años más tarde Goethe le escribe a Hegel con tono más condescendiente: "En la medida de lo posible mantengo abiertos mis sentidos a los dones del filósofo, y me alegro cada vez que puedo apropiarme de aquello que se investiga de un modo para el que estoy dotado por la naturaleza".¹¹ A lo largo de su vida Goethe se sintió simultáneamente atraído y rechazado por la filosofía de Hegel, y sin embargo, en el fondo estaba seguro de que se encontraban en espíritu. En su última carta a Zeller expresó ese hecho con maravillosas palabras:

Por suerte, el carácter de tu talento sabe apacarse a tonos oscuros al instante. En efecto, una serie de instantes coherentes siempre constituye, aunque sea tiempo, una especie de eternidad, de modo que es lo dado mantener la firmeza dentro de lo fugaz por eso conseguiste satisfacerme plenamente tanto a mí como al espíritu de Hegel en la medida en que yo lo comprendo.¹²

9. + para este punto, las cartas de Goethe a Zeller de 1825 de junio de 1825 y del 27 de enero de 1831, y también la conversación con Eckermann del 1.º de marzo de 1828.

10. *Gespräche*, III, 414 y ss.

11. *Briefe*, II, 249.

12. Carta a Zeller del 13 de agosto de 1831.

13. *Ibid.*, II de marzo de 1832.

LA INTELIGENCIA GOETHEANA DEL FENÓMENO ORIGINARIO Y EL CONCEPTO HEGELIANO DE LO ABSOLUTO

a. La comunidad del principio

Goethe le atribuyó a Hegel nada menos que el principio de su propia actividad espiritual: la mediación entre el ser-sí mismo y el ser-otro; o, dicho con palabras de Goethe, “el haberse puesto en medio del sujeto y el objeto, mientras que Schelling había destacado la vastedad de la naturaleza y hecho la lumbrera de la subjetividad”.⁴¹ Donde el objeto y el sujeto se tocan, allí es la vida. Así habíamos a Hegel —pues mediante su filosofía de la “identidad se puso en medio de objeto y de sujeto y afirmó semejante situación”.⁴² Pero también Hegel tenía que sentir la subjetividad sustancial de Goethe es decir, que contenía un versal de su ser-sí mismo. La rigurosa crítica hegeliana a la subjetividad abstracta de los románticos corresponde del modo más exacto posible al diagnóstico goetheano de la “enfermedad general de la época”, por la cual esa subjetividad “era incapaz de desprenderse productivamente de sí misma para adentrarse en el mundo objetivo”⁴³ y encontrar y fundamentar la posición intermedia entre el sujeto y el objeto, entre el ser para sí y el ser en sí, entre la interioridad y la exterioridad, constituida desde el primer fragmento del sistema de Hegel, hasta la *Logica* y la *fenomenología*, el movimiento peculiar de su filosofía de la mediación, por el cual la sustancia debía hacerse sujeto y el sujeto sustancia. También el filosófico ingenio de Goethe se movía en torno del problema de la concordancia entre el sí mismo y el mundo. De la contradicción entre ambos y de la superación de la misma no solo trataban —con variados de ideas subjetiva y experiencia— creativa, de lo “captado por los sentidos y lo “aca-

⁴¹ *Die ästhetischen Begriffe des Herrn Hegel*, en: *Ästhetische Vorlesungen*, pp. 348.

⁴² *Ähnlichkeit einer mit Hegelschen, des Fichteschen und Schellingschen Systems*, *Fichteschen und des Systems des Herrn Schelling*, in: *Werke*, t. 3, p. 46.

⁴³ Este ingenio para formular un modelo del concepto de la “filosofía de Hegel” para el concepto de “medio” cf. *Lehrbuch der Philosophie* (Filosofía real de Fichte), pp. 203 y ss.

⁴⁴ *esprache*, t. 3, pp. 348, para el concepto de “medio” cf. W. Meißner *Wandlungen*, t. 1, vol. 40 de la ed. de Fichte, p. 189 (trad. esp.: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid: Castalia, 1990) y *Die Lehre der Farbenlehre*, op. cit., vol. 39, p. 437 (trad. esp.: *Lección de los colores*, en: *Obras completas*, op. cit., vol. 3, 44, para este punto. [Simone: *Goethe*, 923 pp. 90 y ss. trad. esp.: *Goethe*, Buenos Aires, Prometeo, 2005].

⁴⁵ Hegel, *A. Werke*, 3.^a ed., pp. 83 y ss. y la conversación de Goethe con Eckermann del 29 de enero de 1826.

⁴⁶ Esto fue revelado muy claramente por G. Simmel en su *Tratado sobre Goethe*.

de las conocidas discusiones contenidas en su correspondencia con Schiller¹⁸ sino también cuatro artículos especiales: "El experimento como medida entre el objeto y el sujeto", "Influencia de la filosofía moderna", "La facultad intuitiva de juzgar" y "Reflexión y resignación".

Goethe afirmaba que tratándose de la contemplación del universo el hombre no puede dejar de arriesgar ideas y de formar conceptos que intenten concebir la esencia de Dios o de la naturaleza:

En este punto acertamos con la dificultad propiamente dicha [...] la de que entre la idea y la experiencia parece consolidarse un abismo a cuya superación aplicamos vanamente nuestra fuerza. No obstante, nuestro eterno impulso es que siendo el de superar semejante *hiatus* por medio de la razón y entendimientos, la imaginación, la fe, el sentimiento, la intuición y la terquedad, si de otro modo no lográramos nada. Con frecuencia nuestro más alto esfuerzo encontramos finalmente que el todo solo podría tener perfecta razón al afirmar que ninguna idea es congruente de modo acabado, con la experiencia, aunque se creyera que la idea y la experiencia pueden, e incluso tienen que ser análogas.¹⁹

El filósofo a que Goethe alude es en este caso Kant y la obra en que este clarificador cabía el entendimiento, deante con la intuición sensible es la *Crítica del juicio*. Acerca de la *Crítica de la razón pura*, en cambio, Goethe admitió que el filósofo quedaba completamente fuera de su círculo. Lo que le parecía notable de esta obra era el hecho de que se hubiera renovado la "antigua cuestión principal": ¿en qué medida nuestros sentidos y el mundo externo contribuyen a nuestra existencia espiritual?²⁰ En mismo jamás había separado uno del otro, y cuando volvió a su manera es decir, con ingenuidad (inconsciente) creyó ver sus opciones, en parte, "ante los ojos".²¹ Cuando poetiza y cuando investiga, siempre ha procedido de modo semejante a la naturaleza, al mismo tiempo analítica y sintéticamente. La systole y la diastole del espíritu humano eran para él como una segunda respiración, jamás interrumpida y siempre pulsando. Para todo ello no tuvo, y no embargo, palabra alguna y menos todavía frase alguna.

18 Cartas del 15 del 10 de agosto de 1794 y para este punto: *Der Sammler und die Sammlung* (El coleccionista y los suyos), y el vol. 27, p. 215.

19 *Beurteilung und Ergänzungen* (Pensamiento y resignación), vol. 4^o op. cit. pp. 425 y s. Acerca del juicio de Goethe sobre Kant, cf. *Goethe*, op. cit., también las cartas a Virgil del 29 de diciembre de 1798 y a Herder del 10 de junio de 1791.

20 Hegel *Enciclopedia* que trata acerca de la tercera posición de pensamiento en relación con la objetividad.

Ora su don poético, ora el sentido común, le impedieron penetrar en el laberinto de la *Crítica de la razón pura* de Kant. A pesar de ello, creyo comprender a grandes capitulos que le fueron muy utiles para su propio uso.

La relación con Kant se modifico cuando aparecio la *Crítica del juicio* 1790. A ella le debio una "época de supremo contento vital" porque esa obra le enseñó a concebir de modo unitario "exactamente en el sentido de su propio hacer y pensar" las producciones de la naturaleza y las del espíritu humano, es decir, comprendió el arte partiendo del hecho de que la facultad estética y teleológica de juzgar se iluminaban mutuamente: "Me alegraba la circunstancia de que la poesía y el estudio comparativo de la naturaleza fuesen tan admesos entre si, en tanto ambos se sometían a la misma facultad de juzgar". Pero al mismo tiempo Goethe tambien seria consciente critica de que el empleo que el hacia de la investigación kantiana era mas allá de los fines trazados por Kant mismo. Su modo de pensar no querria limitarse a ser una mera facultad *discursiva* del juicio; para si mismo pretendia tener aquel entendimiento *intuitivo* que, según Kant, era justamente el *intelectus archetypus*, es decir, una idea que no pertenecía a ser humano.

Por cierto el autor parece señalar en este lugar un entendimiento *intuitivo*; pero claro como nos queremos elevar, incluso en lo ético, mediane la fe en Dios, en la virtud y en la inmortalidad, a una region superior que nos debiera aproximar al Ser primero, entonces, en lo intelectual, se encierra que sea el mismo caso, que por la intencion de una naturaleza siempre creada, seriamos dignos de participar espiritualmente de sus producciones. Si, de modo atagabie, hubiese penetrado inconscientemente y descubierto, en su intimo, en lo exemplar y tipico, si acertara con la construcción de una exposicion adecuada a la naturaleza, nada podria impedirme que me resistiese con firmeza a *entata de luzon*, tal como el mismo viejo de Königsberg la llamaba.²²

Tambien Hegel en su tratado sobre *Faith and saber* (1802), se ocupaba en el mismo punto, extrayendo de la *Crítica del juicio* de Kant las consecuencias que superaban el idealismo subjetivo y elevaban el "entendimiento" a la altura de la razón. Ambos interpretaron la facultad de juzgar como el fecundo termino medio que interviene en la mediación del concepto de

22 *Zusammenhang der neueren Philosophie*. La influencia de la filosofía moderna, op. cit., vol. 40, p. 421.

22 *Anschauende Urteilskraft* [La facultad intuitiva de juzgar], op. cit., vol. 40, pp. 424 y ss., cf. Hegel, I, 2ª ed., 39 y ss.

naturaleza y la de libertad, lo que permitía ver la “región de la ideidad”. En efecto, en cuanto Kant reflexionaba sobre la “razón en su realidad” a saber, como belleza objetivamente perceptible en el arte, y como organización en la naturaleza, ya había expresado, de modo formal, la verdadera idea de la razón, aunque sin conciencia de encontrarse, mediante su idea del entendimiento intuitivo, en el dominio de la especulación. Pero, de hecho, con la idea de un entendimiento arquetípico, tenía ya en sus manos la clave para descifrar el enigma de la relación entre la naturaleza y la libertad.

Tanto Hegel como Goethe – y también Schelling – tomaron esa última idea de Kant como punto de partida. Se atrevieron a emprender la “aventura de la razón” en cuanto se pusieron, más allá del entendimiento discursivo, en el centro, es decir, entre el ser en sí mismo y el ser mundo. Sin embargo, las diferencias en las meditaciones de ambos consisten en el hecho de que Goethe concibe la unidad a partir de la naturaleza intuida y Hegel del espíritu histórico. Por eso Hegel reconoce una asustada de la razón, y Goethe una asustada de la naturaleza. En ambos casos, dicha asustada consiste en que ella pone a servicio de un todo el hacer y el padecer del hombre, sin que este se sepa

b. La diferencia de la interpretación

Por muy diferente que sea el modo según el cual la concepción de lo Absoluto como “naturaleza” o “espíritu” caracteriza las relaciones entre Hegel y Goethe, no se trata, sin embargo, de ninguna oposición de principios, sino solo de una diferencia en la interpretación de principio. En efecto, cuando Goethe habla de *naturaleza*, con la confianza de que también ella habla a través de ella, la naturaleza significa, al mismo tiempo, la razón de todo lo existente, así como los fenómenos originarios constituyen varietales mismos, una razón que atraviesa en mayor o menor medida a todas las criaturas. Y cuando Hegel habla de *espíritu*, con la confianza de que éste mismo habla a través de él, concibe al mismo tiempo la *naturaleza* como el ser otro de la idea, mientras que el espíritu es una “segunda naturaleza”. En virtud de esta diferencia y la concordancia, con benevolente ironía, y en ocasión de un regalo que le fuera enviado a Hegel, Goethe puede recomendar su fenómeno originario a la alegre recepción de lo Absoluto. Hacer de este último en sentido teórico le parecía impertinente, porque él siempre lo mantenía ante los ojos y lo reconocía en el fenómeno.²³

²³ *auspochen*, 1, 44 y 45; cf. *Geschichte der Farbenlehre*, op. cit., 10, 39, y 187.

²⁴ *Brüche*, 1, 4. *stark mich eine Bellesonnen*, op. cit., N.º 161 y 189 (trad. esp. *Máximas reflexiones*, Barcelona, Edhasa, 1996).

Después de una visita de Hegel, Goethe le escribió a Knebel diciéndole que la conversación le había despertado el deseo de estar junto a él durante más tiempo,

pues si bien en la comunicación impresa nos parece un hombre oscuro y abstracto, porque no lo podemos adecuar inmediatamente a nuestras necesidades, en la conversación y a la enseguida se hace propia nuestra, porque estamos seguros de conciliar con él e y las ideas y los modos de pensar fundamentales y que, por tanto, es muy posible la aproximación y la adanza con él en los correspondientes desarrollos y descubrimientos.

A mismo tiempo, tanto en Goethe se sabía aprobado por Hegel:

El hecho de que vuestra honorabilidad apruebe las direcciones principales de mi modo de pensar me confirma tanto más en el mismo, y creo haber alcanzado importancia en algunos aspectos, si no para el todo, al menos para mí y para mi intimidad. Quiera la suerte que todo lo que todavía soy capaz de producir siempre concuerde con lo que habéis fundamentado y edificado.²⁵

Esta proposición hubiese podido perfectamente bien haber sido escrita por el letrado de ambos, pues de hecho la actividad espiritual del uno se encuentra con la del otro. Por grande que sea la diferencia en la índole y la extensión de ambas personalidades, por rica y movible que haya sido la vida de Goethe, comparada con la existencia prosaica de Hegel, uno y otro se mantuvieron firmes ante lo sólido y lo fundamental, al reconocer “lo que es” y por eso negaron las ambiciones de la peculiaridad individual, que es destructiva y no configuradora del mundo, porque dichas ambiciones son, tienen un concepto negativo de la libertad.

Por mucho que Goethe ostentara una libre versatilidad que, sin embargo, le permitía perseguir su meta con firmeza, se diferenciaba de la y olencia constructiva de Hegel: la amplitud de espíritu y la potencia espiritual de ambos los elevó a la misma altura, por encima de la concepción cotidiana del mundo. No querían saber lo que las cosas son para nosotros, sino conocer y reconocer lo que ellas son en sí y para sí mismas. Cuando en el artículo sobre el experimento, Goethe advierte que se debería buscar e investigar

²⁵ *Briefe*, II, 145.

²⁶ *Gespräche*, II, 524; III, 327 y 33.

a semejanza de un ser indiferente y por así decirlo, divino: “o que es” y no “lo que agrada” esta por completo dentro del sentido de lo que Hegel afirmaba, en el prólogo a la *Logica* y a la *Enciclopedia*, sobre el pensar puro. Ambos estimaron que la *theoria*, entendida en el sentido originario de visión pura, constituía la actividad suprema.

La intuición del objeto les abrió, al mismo tiempo, su propio ser, porque sabían que el mismo autoconocimiento reflexivo era incierto e infelizando:

Confieso que la tarea, que desde siempre se presenta como siendo tan grande e importante, *conocer a ti mismo*, fue para mí, en todos los casos, sospechosa, como una astucia de sacerdotes secretamente aliados en su voluntad de confundir a los hombres con exigencias inalcanzables, con el fin de llevarlos de una actividad ejercida en el mundo exterior a una fútil contemplación íntima. El hombre solo se conoce a sí mismo en cuanto conoce el mundo; únicamente capta el mundo desde sí mismo, y a sí mismo desde el mundo. Cada nuevo objeto bien observado crea un nuevo órgano en nosotros.²⁷

Por las mismas razones, también Hegel llega a maravillarse y a quejarse de sí mismo y de su vida: “en su queridísima especulación” es decir, rechaza el atendernos a lo que nos separa del ser universal de espíritu y del mundo, y sea al ser individual y en cada caso particular. El concepto hegeliano de cultura y de existencia apunta a una existencia *mandada*, es decir, que se objetiva al irracionar desde sí misma. El hecho de abandonarse a los sentimientos de un mundo objetivo, no desgastado mecánicamente, caracteriza a las obras que mantienen Goethe y Hegel en las cuestiones relativas a la *forma de las cosas*. Elia constituyó desde el comienzo el punto de contacto en sentido propio y concreto, entre ambos, aunque precisamente en el camino de la filosofía natural a uno u al otro les fuese rechazando el reconocerlo y careceran de sucesores. El modo y la manera seguíamos a los se representaban el problema de la luz y de los colores permitiendo reconocer también el modo más claro, la diferencia existente entre sus métodos y sus modalidades.²⁸

27. *Bedeutende Fortschritt: Turchi in in, 1801* (aus den Briefen Mart). Importante resultado obtenido por una sola palabra ingeniosa: VII, 40, pp. 444-5. Cf. las cartas de la Hegel I, 248; *Gespräche* I, 18, 3, 3, 14. *Maximen und Reflexionen*, Nr. 65.

28. *Em. § 1*, 2, 18.

29. Las cartas más importantes que se refieren a este punto son en orden cronológico: las siguientes: a) H. del 8 de junio de 1817. *Briefe* I, 114-115; H. a G. del 20 de junio de 1817. *G. Jährbuch*, 1891, pp. 166 y 155. b) a H. del 7 de octubre de 1820. *Briefe* I,

En el primer plano de la correspondencia mantenida por ellos se manifiesta el sentimiento de una exigencia de aprobación y confirmación mutuas, en particular por parte de Goethe que caracterizaba la personalidad de Hegel como la de un hombre "maravillosamente penetrante y de fino pensamiento" cuyas palabras sobre la teoría de los colores eran serenas y hondas, aunque no accesibles a todos de mismo modo. Agrega luego que Hegel había penetrado en sus trabajos sobre los fenómenos ópticos al punto de haberselos aclarado por primera vez a sí mismo.³⁰ La diferencia fundamental de sus modos de pensar solo aparece en la forma de una ironía obsequiosa, por medio de la cual afirmaban la peculiaridad de sus propios métodos. Goethe manifestó su discrepancia irónica por medio de una elección muy meditada de las palabras en la carta del 11 de octubre de 1820, en la que sostuvo la *extrema palmaria* de su "Idea" y diferenció con cuidado su método de construcción de una opinión prevaeciente, en tanto en la vañamente otorga credición a del vaso regado a Hegel, mantuvo de modo conveniente distancia entre lo "Absoluto" y "el fenómeno originario", de manera más directa expresó sus reservas en una conversación transmitida por Eckermann, referencia a la dialéctica. Goethe sospechaba que la podría conducir al abuso de convertir lo falso en verdadero. El enfermo de dialéctica podría recuperar la salud mediante el estudio probo de la naturaleza, y es esa siempre y eternamente verdadera y no permite semejante enfermedad.³¹

La ironía de Hegel se manifiesta en el hecho de que caracteriza obscuramente el fenómeno originario, contemplado por Goethe como una *abstracción filosófica*, porque a partir de lo empíricamente confuso, el poeta destaca algo puro y simple.

Vuestra excelencia quiere llamar a su método, al que vuestra excelencia emplea en la persecución de los fenómenos naturales, una *marcha reglada*; yo creo que debe perdonar a mi facilidad por reconocer y admitir en ese procedimiento a la *abstracción* según la cual vuestra excelencia se atiene a la simple verdad fundamental, y solo investiga las consecuencias, descubriéndolas pronto y destacándolas con simplicidad.

30) H. a G. del 24 de febrero de 1821 (Briefe, II, 33); G. a H. del 13

de abril de 1821 (Briefe, V, 4). H. a G. del 1 de agosto de 1821 (Jahrbuch 1895, pp. 6 y 5).

31) Cartas del 5 y del 19 de marzo de 1821 dirigidas al conde Reinhard, y de 11 de marzo de 1821, a Schultz.

32) Conversación con Eckermann del 18 de octubre de 1827.

33) Carta del 20 de julio de 1817.

De ese modo, Goethe había abstraído “por sí mismo”, es decir había “encumbrado hasta el pensamiento” y convertido en algo “inmortal” aquello que inicialmente solo era visible y pasajero: certeza de los sentidos, relación simplemente vista. En el mismo sentido, en la ceremoniosa carta con la que Hegel agradece el regalo del vaso dice así como el vino ha sido desde antiguo un poderoso sosten de la filosofía natural, porque entusiasma a que lo bebe, y le prueba, de ese modo, que el espíritu está en la naturaleza” también el vaso demuestra el fenómeno *espiritual* de la luz. Por eso quería conservar su fe en la transustanciación “del pensamiento en el fenómeno y del fenómeno en el pensamiento”. También Hegel escribe en la carta del 24 de febrero de 1827 que no ha “entendido nada” de las muchas maquinaciones de los aemias teorías de la luz, pero que tratándose de él lo más importante era la comprensión y el ser fenómeno, y eso no hacía más que despertarle el apetito de comprender es decir de recibirlo espiritualmente. En verdad, Goethe llevó a cabo tal cosa, aunque el mismo no fuese consciente de ello, mediante su sentido espiritual de la naturaleza” ratificando en esta un supio espiritual, y en general, sobre eso es digno de consideración.

Encuentras lo simple y abstracto, tal como muy exactamente, la naturaleza fenómeno originario. Luego, muestras de que modo los fenómenos concretos rascen por capacidad de ulteriores influos y circunstancias y como rigen el curso entero, de tal modo que la serie sucesiva de las condiciones avanza de las simples hasta las complejas, y así jerarquización mediante ese análisis, o contano aparece en su propia claridad. Seguir la pista del fenómeno originario, liberarlo de las otras circunstancias contingentes respecto de dicho fenómeno, concebido de modo abstracto, según denotarais semejante procedimiento, todo eso lo tengo por algo propio de un gran sentido espiritual por la naturaleza, tanto como el procedimiento es para lo que verdaderamente hay de científico en el conocimiento de este campo.¹⁴

Hegel interpretó el fenómeno originario de Goethe desde el punto de vista de la esencia. El interés que pueda tener para el filósofo consiste en el hecho de que tal “preparado” es decir algo abstracto por el espíritu sea aplicable con provecho a la filosofía:

14 Esta expresión, así como la precedente palabra “transustanciación” apunta de un modo no casual, al mundo representado cristianamente, familiar a Hegel a lo largo de su vida, mientras que en la coesencia de la animación y de la megamortosis Goethe se referenciaba más claramente de él.

14 Bracht, p. 10.

Finalmente, si nuestro Absoluto, que al principio era como una ostra gris o enteramente negra «como gustéis» —fue llevado por nosotros hacia el aire y la luz, volviéndose codicioso de esos elementos, entonces necesitaremos instalar ventanas para conducirlo a la plena luz del día: pues tras sombras se convertirían en haimo si quisiéramos trasplantarlas a la sociedad abigarrada y confusa de un mundo que las rechazara. En este punto nos beneficia en mucho el fenómeno orgánico de vuestra excelencia: en esa medida, espiritual e inteligible por su simplicidad, y sensible y palpable por su carácter sensible, ambos mundos se saludan, el abstracto y la existencia aparente.³⁵

Por tanto, el fenómeno orgánico de Goethe no es para Hegel una idea, sino un ser intermedio entre lo espiritual y lo sensible, un mediador entre los conceptos puros y esenciales y los fenómenos contingentes del mundo sensible. Pero en las siguientes proposiciones Hegel ya no oculta su diferencia con Goethe, sino que la expresa de modo directo, y por eso el filósofo es todavía más claro:

Ahora bien, cuando encuentro que V. E. desprecia el dominio de algo no investigado e inaccesible al lugar en que habitamos — desde el cual quisieramos justificar y concebir — e incluso, como se dice, probar, edificar, construir etc. — vuestras intelecciones y fenómenos originarios, entonces voy a que V. E. — aunque no nos agradezca por algo que basta puede contrariar en vuestras concepciones el epíteto de filosofa natural, nos permita partir con tolerancia de su dominio, tal como recientemente lo hacemos a nuestro modo. Pero no siempre aquello que contraria vuestras opiniones es lo peor, y puedo confiar en que V. E. reconozca la índole de la naturaleza humana, por la cual — alguien hace algo que valga la pena, los otros se apresuran a pretender que también lo han hecho — alguna cosa que les es propia. Pero, sin embargo — nosotros — los filósofos — compartimos con V. E. una enemiga común: a saber, la metafísica.

De ese modo, lo que tienen en común parece reducirse, en último término, a la defensa contra un contricante común: la negación de aquella "mala y condenada metafísica" de "físico" Newton — que, en lugar de penetrar en un concepto concreto, sometía los hechos empíricos a reglas abstractas. En su carta de respuesta, la circunstancia de que Goethe — pese a su sensibilidad

por la “significativa aprobación” de un “hombre tan importante” no hubiera reaccionado frente a la reserva hegeliana al reconocimiento de sus intenciones y resultados solo está indicada en la frase en que se refiere a la “conata amistosa” que Hegel tuvo respecto del fenómeno originario.

Sin embargo, en dos cartas anteriores su diferencia metodológica parece abrir un abismo intranqueable. En 1807, a propósito de la teoría de los colores de Goethe, Hegel le escribió a Schelling:

He visto una parte de la misma [por odio contra el pensamiento en virtud del cual los demás desprestigiaron la cuestión] y se afayo por completo a ocuparse, en vez de pasar por encima de la cosa, a otro aspecto de esta [a] concepto, que solo así llega a reducir.³⁶

Lo que Hegel designa aquí como mero relucir del concepto, para Goethe significaba la revelación no falsificada de los fenómenos, la prueba hegeliana de la existencia de Dios, en cambio, le parecía ser “anacrónica” y sus construcciones dialécticas simples desmanes. En 1817, en relación con un pasaje de prólogo a la *Fenomenología* de Hegel en que este caracterizaba los fases del desarrollo de los vegetales desde el capullo a las flores y al fruto, como una especie de superación dialéctica, escribe:

No es posible decir algo más monstruoso. Querer aniquilar la realidad eterna de la naturaleza por una tibia broma sofística me parece enteramente indigno de un hombre razonable. Siempre comprista que precisa en lo terreno, está ciego para las ideas, uno podría lamentarlo por él y se le debería obrar de acuerdo con su modo de ser, pues de sus esfuerzos se podría extraer mucho de beneficioso. Pero cuando un pensador eminente penetra en alguna idea y sabe muy bien lo valiosa que es para él y para sí misma y conoce la alta significación que este descubrimiento maravilloso de la naturaleza y si, no obstante eso, semejante pensador bromea con ella caricaturizándola sofisticadamente y negándola y aniquilándola por palabras y frases que artificialmente se amañan las unas a las otras, ya no se que podría decirse.³⁷

El error de perspectiva que desde su punto de vista, Goethe padece en relación con Hegel consiste en el hecho de que la “Idea” tal como la entendía

36 *Briefe*, I, 94.

37 Conversación con Eckermann del 1 de septiembre de 1829.

38 Carta a Seebeck del 18 de noviembre de 1817. *cf. Gespräche*, I, 45*.

Hegel, no podía expresar ningún “proceso natural” sino un proceso del espíritu. Por eso Hegel no concebía la razón de la *naturalera* que, para él, era impotente —mientras que Goethe la consideraba omnipotente— sino la razón de la *historia*. Por lo demás, Hegel estimaba que lo Absoluto en la historia del espíritu era el espíritu del *cristianismo*. El desacuerdo propiamente dicho entre Goethe y Hegel será palpable, por tanto, en el puesto que ambos ocuparon frente al cristianismo y a la historia.³⁹

2. RASA Y CRUZ

a. Goethe rechaza el vínculo hegeliano entre la razón y la cruz.

En 1840, a los 60 u 61 años, Hegel recibió de sus discípulos una medalla acuñada que en el anverso mostraba la imagen de Hegel y en el reverso una representación alegórica: a la izquierda una figura masculina sentada lee un libro; detrás de ella se encuentra una columna sobre la que se posa una columna a la derecha hay una figura femenina que sostiene una cruz que sobresale por encima de ella; entre las dos figuras se halla y tiene hacia él que está sentado, un genio desnudo, cuyo brazo, levantado según la hacia la cruz al recibir la cruz. Los atributos *teología* y *cruz* no pueden despertar dudas alguna acerca del sentido pensado en la representación: la figura central de genio es intermedia entre la *filosofía* y la *teología*. Esta medalla todavía existente en las colecciones de Goethe le fue transferida a este, por deseo de Hegel, a través de Zelter.⁴⁰ Sobre ella advertía Zelter: “La cabeza está bien y no carece de semejanza, pero el reverso no acaba de agradarme. ¿Quién me haría amar la cruz, aunque fuera que soportara?” Y cuando, después de la muerte de Hegel, Goethe recibió el ejemplar que le fuera del cado, le escribió a Zelter el 1 de junio de 1841: “El laudable perfil de la medalla está en todo sentido correcto y en hecho. Del reverso no se que decir. Me parece abrir un abismo al que yo, en mi avance hacia una vida eterna, siempre le he dado la espalda.” Zelter replicó: “El hecho de que la medalla de Hegel te incomode es algo que puedo imaginarme fácilmente, pues la he tenido durante bastante tiempo a mi lado, pero tú abrirías los ojos si tuvieses que revisar personalmente el contenido de nuestro nuevo museo. ¡Impi-

39 Véase en el próximo capítulo el punto v, § 2, b.

40 Cartas de Zelter a Goethe de 1 de diciembre de 1840, 14 de diciembre de 1840 y 9 de mayo de 1841.

das manos maestras se han manchado con figuras de peor gusto posible". Después de seis meses, Goethe vuelve una vez más sobre su de sagrado fundamental:

No se sabe qué quiere decir lo entiendo que en cuanto hombre y poeta, debo venerar y ornar la cruz, cosa que he probado en mis "estancias" pienso en *Los Misterios* pero que un filósofo, med ante el rodeo del fundamento originario e infundado del ser y del no-ser, la nazca a sus discípulos a esa arida *contignation*⁴ es algo que no puede gustarme. Todo eso se puede obtener a bajo precio y expresarse mejor.

La incomodidad de Goethe no proviene de la exposición alegórica actual tal ni de la alegoría cristiana. Sin embargo, por ese tiempo había inventado un escudo de armas alegórico para Zelter y tanto en *Los misterios* como en el *Wilhelm Meister* y en *Fausto* usa "en tanto hombre y poeta" el simbolismo cristiano. Goethe objetaba el hecho de que sobre la medalla de Hegel se aplicara el símbolo cristiano de la cruz y que se abusara del mismo con un sentido filosófico al poner la cruz en relación indirecta con la razón en lugar de conservar la debida distancia entre la teología y la filosofía. Su carta continúa así:

Puseo una medalla del siglo xviii con la imagen de un altar católico romano en el reverso están la teología y la filosofía, dos cosas muy diferentes enfrentadas. La relación está bella y está tan bien pensada, se expresa de un modo tan satisfactorio y antabie que yo oculto la figura para sólo mostrarla a alguien que me parezca digno de ella.

Pero además Goethe se opone por otro motivo a una cruz que predominase sobre todo en su dureza y desdruer se enfrenta a lo "humano" y "racional" de lo que no se puede prescindir.⁵ Una semana después de recibir la medalla de Hegel y en relación con su modelo para la de Zelter escribe: "Una liviana cruzcita honorífica siempre es algo placentero en la vida, el pesado madero del martirio, en cambio, es lo más enojoso que existe bajo el sol, ningún hombre razonable debería estorzar se por exhumarlo y carbonarlo". Sin embargo, a los 82 años de edad se tiene el derecho de permitir el continuo cambio, en nombre de Dios, de amado y enoioso mundo

⁴ La palabra deriva de latín *contignatus* y significa "era miente" por dos cosas diferentes mediante un travesaño.

⁵ Carta de Goethe a Zelter del 1 de junio de 1831.

en su adorada vida a través de muchos mañenos”⁴³. El rechazo goetheano de entonces por el escudo de Zelter, así como la proximidad temporal de esta advertencia sobre el desacuerdo con la medalla de Hegel hacen verosímil que también esa actitud este en conexión con aquella cruz que, contra toda razón, estaba enarbolada en la medalla de Hegel con el fin de ser intermediaria a través de un genio, con la filosofía. Goethe se subevo ante semejante establecimiento del cristianismo en la filosofía. En una conversación con Ecker y Arn del 4 de febrero de 1829 dice, refiriéndose al filósofo Schubarth:

Así como Hegel también el introduce la religión cristiana en la filosofía a la cual, sin embargo, no tiene nada que ver con ella. La religión cristiana es por sí misma, un ser poderoso por esa religión, de tiempo en tiempo, la humanidad caída y doliente se ha podido levantar y en cuanto se le concede esa eficacia se la eleva por encima de cualquier finseñ y no necesita apoyarse en ella. Tampoco al filósofo le es necesaria la autoridad de la religión para probar ciertas doctrinas, tales como, por ejemplo, la de una eterna continuidad.

Y a su vez, un diálogo con el canciller Müller atestigua la misma posición, partiendo del motivo de la confesión de fe de un creyente en el pensar.⁴⁴ Pero la esencia prevaleciente y arraigada de la filosofía hegeliana le pertenece el hecho de ser una filosofía de espíritu basada en el *logos* cristiano, en ser, en general, una *teología filosófica*. La imagen de este vínculo entre la razón, la filosofía y la teología de la cruz está en la conocida proposición de prólogo a la *Filosofía del derecho*, en la que Hegel dice que la razón es una “rosa en la cruz de presente”. La imagen no tiene, por cierto, ninguna conexión inmediata con la figura alegórica de la medalla de Hegel que solo muestra una cruz y no una rosa, pero en todo caso caracteriza la concepción hegeliana referida a la unión de la razón filosófica con la cruz cristiana.

Lasson ha interpretado, de modo exhaustivo, la proposición de Hegel sin embargo, hizo desaparecer el sentido teológico de la cruz dentro de una “exposición” general reconciliada por la razón, aunque el mismo señala la conexión de la imagen hegeliana con la secta de los Rosacrucés.⁴⁵ con el escudo de Lutero y con el propio luteranismo de Hegel y la celebración

⁴³ Carta de Goethe a Zelter del 9 de junio de 1831.

⁴⁴ *Gespräche*, IV, 283.

⁴⁵ Cf. XI, 201 (2ª ed., p. 277).

⁴⁶ Cf. Hegel, XVII, 227 y 403.

del tercer centenario de la Reforma (1817). Pero si la cruz solo significase la dispersión del espíritu autoconsciente de la realidad actualmente existente, ¿por qué se tendría que objetar a la interpretación de Lasson? Hege precisamente en pasaje tan destacado, designa esa escisión con el concepto cristiano fundamental de la cruz.⁴ Como es manifiesto, porque entendió de alemán tanto la escisión como la conciliación desde un punto de vista histórico-espiritual dentro del pensamiento de la muerte de Cristo en la cruz, aunque desde el comienzo haya concebido el “espíritu” del cristianismo de modo filosófico. La razón no es una rosa en la cruz de presente por el hecho de que toda escisión aspire desde su más íntima esencia a la conciliación sino porque el dolor de la escisión y la conciliación acierte a estar originariamente de modo histórico en la Pasión de Cristo.⁵ La repugnancia que Fichte sentía por la *contingence* de Hege, es tanto más notable por cuanto en los *mitos* para concretar sensiblemente la idea de lo “humano” puro, el mismo Fichte emplea la imagen de una cruz coronada por espinas de rosas.

b) El proyecto goetheano de la humanidad con la cruz

El contenido del poema es, brevemente expuesto, el siguiente: un joven bruto se pierde en la montaña y llega por fin a un cervatillo sobre cuya

4. En su interpretación, Lasson parte del supuesto de que también la misma historia de Hegel representa una cruz en medio de una cruz. Sembrante error por haber surgido por el hecho de que Lasson no vio en el original – la copia de la memoria Auerbach en su crítica a la manifestación de Fichte y Zeller – hasta el segundo teológico de la cruz. La superación de sentido religioso en el finsofía es comprensible porque Lasson mismo en su doble condición de pastor y de hegeliano se basaba de alemán en el cristianismo filosófico de Hegel. Por tanto, la comprensión de que en esta interpretación se anticipa la relación entre filosofía y teología se halla en Hegel mismo mismo y para el problema filosófico. Luego, si se admite que la cruz hegeliana simbolice teológicamente la cruz en medio de la cruz de presente significaría que la filosofía se identifica con la teología, y que sería por derivar su glorificación y plenitud, mientras que las dos figuras de mujeres, a las que Fichte se refería, no tienen entre sí una relación que la de quedar eternamente enredadas. Para Lasson, tal comparación denota que a priori un defecto, porque el participaba de la idea hegeliana de la mediación. También se equivoca Lasson cuando afirma que el escudo de Lutero mostraba la imagen de una rosa en medio de una cruz. La error está en manifiesta conexión con su equivocación cometida en el mismo sentido, en relación con la *recualla* de Hegel. En los dos casos, Lasson se basó en una interpretación de la proposición contenida en el prólogo a la *filosofía del derecho*. Véase: Lasson, *Hendrick* 47. *Hegelscheitung*. Contribución a la investigación de Hegel 1919, pp. 41 y 58. *Krenz* 1919, pp. 100 y 101. *Interpretationsversuch*. Rosa y Cruz. Una tentativa de interpretación.

puerta de acceso se halla el símbolo de una cruz coronada por espinas de rosas. En el convento se encuentran reunidos doce caballerescos monjes que antes, en el mundo, habían llevado una vida disipada. El jefe espiritual era un misterioso desconocido que llevaba el nombre de "Humanus". A diferencia de semejante encarnación de una humanidad pura y universal, los otros doce representan, en cada caso, naciones y religiones particulares, con modos propios y diferentes de pensar y de sentir. Mediante su vida en común bajo la dirección de Humanus, también se les ha comunicado a ellos el espíritu uno y abarcador de Humanus. Ahora bien, este los quiere abandonar. Después de haberlos cultivado a todos, su presencia ya no era necesaria.

Por tanto, la religión de la humanidad no es una religión particular entre otras, tampoco consiste en la mera indistinción de religiones diferentes, como ocurre en la parábola de Lessing, sino que significaba la "eterna saturación de una situación humana más encumbrada". No obstante, según la propia afirmación de Goethe, la Rosa cruz tiene relación con el acontecer cristiano de la Semana Santa. Al mismo vez, la dureza teológica de la cruz cristiana convertida en el elevado símbolo de la pura humanidad, Goethe le presta "el sentido por completo nuevo" a esa creencia compartida por medio mundo. Las rosas acompañan el "áspero madero" con su delicadeza. Ninguna palabra explicativa rodea el símbolo; antes bien, su sentido debe resultar misteriosamente visible y como en el *Fausto*, también aquí ha de seguir siendo un "enigma revelado". El misterio humano de la cruz cristiana está interpretado por la "palabra del momento intencional" de una auto liberación, vivida a través de la superación de uno mismo. El humano. Vérmes Santo de Goethe contiene un "muere y llega a ser" al igual tanto Goethe como Hegel humanizaron o espiritualizaron, según los casos, la teología eterna de la cruz e interpretaron el estado de Laren y el de los Rosacruz de una manera mundana.

A diferencia de la aplicación del mismo símbolo es, sin embargo, la siguiente: en Goethe la imagen siguió siendo un misterio abarcable por la palabra, en Hegel constituyó el modo de verter sensible una relación susceptible por conceptos. Goethe superó el cristianismo por la humanidad y los misterios revelan el ser de lo "puramente humano". Hegel rebasó el cristianismo por la razón, que como el Logos cristiano, es lo "Absoluto". Goethe permitió que la rosa de la humanidad se enroscara libremente en la cruz, y la filosofía siguió estando frente a la teología. Hegel pasó la rosa de la razón en medio de la cruz y al pensamiento filosófico se dejó incorporar las ideas dogmáticas de la teología. En la explicación goetheana de su poema, el suceso se sitúa en Semana Santa.

pero la festividad de la muerte en la cruz y la resurrección de Cristo solo significaban para él un "sello" que confirmaba una situación humana más e evadida. La filosofía de Hegel pretendió romper el sello del acontecimiento histórico de la Semana Santa en cuanto a partir de un "Viernes Santo", para él "especulativo" y de la dogmática cristiana llegó a una filosofía de la religión, en la que la Pasion cristiana se identificaba con la idea de la Libertad suprema y la teología cristiana con la filosofía.⁴⁸ Goethe rechazó desde el fondo semejante vinculación, justamente porque "cuando hombre y poeta sabían venerar la cruz cristiana" se resistió al rodeo del filósofo, que no mostraba veneración ni por la fe cristiana ni por la razón del hombre.

c. El sentido luterano de la rosa y de la cruz

Comparado con el sentido originalmente luterano de la rosa y de la cruz, la diferencia entre Hegel y Goethe en lo que respecta al puesto que ocupan dentro del cristianismo es innegable. El sentido del escudo de Lützow, que representa una cruz negra en medio de un corazón rodeado de rosas blancas, se desprende de su descripción: "El corazón de Cristo se abre a las rosas aún en medio de la cruz". Luteranismo y cristianismo significados de su escudo en una carta de 1530, dirigida a Lazarus Spengler:

Puesto que deseas saber si mi sello es acertado, os quiero anunciar en buena sociedad las primeras ideas que quise imprimir en mi sello, como signo de mi teología. Debía ser una cruz negra en medio del corazón que mantiene su color natural con el fin de que yo mismo recuerde que la fe en el Crucificado nos da la bienaventuranza. En efecto, si se cree de corazón, se es justo. Aunque sea una cruz negra, que mortifica y hace daño, daña el corazón en su color, no corrompe la naturaleza, es decir, no la mata, sino que la conserva y viviente: *propter unam fidem vivit sed felicitatur*. Pero semejante corazón debe estar en medio de una rosa blanca y atestiguar que la fe da alegría, consuelo y paz. Y puesto que es una rosa blanca y rubicunda, no proporciona paz y alegría de modo mundano, por eso, la rosa debe ser blanca y no roja, pues el color blanco es el de los espíritus y el de todos los ángeles. La rosa está en un campo color de cielo, porque esa alegría muestra, en el espíritu y en la fe, el comienzo de la alegría celestial, que va esta comprendida y abrazada por la esperanza, aunque todavía no manifestada.

⁴⁸ I, 2ª ed., 153, 236, XVII, 111 y ss., Ene. 5-482.

En una hoja de 1543 que acompañaba el escudo, relimo todo eso en una antea y una. "Puesto que Adán (que es pecador) vive la muerte devora a la vida. Pero cuando Cristo (que es justo) muere la vida devora a la muerte".

Esta interpretación cristiana de la cruz y la rosa se opone tanto a la transformación racional de Hegel como a la humana de Goethe. En efecto, el corazón de cristiano se acuesta paradójicamente, en un lecho de rosas cuando, al seguir a Cristo, acepta la cruz de la Pasión, y de ese modo esta "baptiza" la cruz. Esta cristianamente entendida, no se ha, a suavizada por la humanidad ni tampoco contiene la rosa como centro racional, sino que es a la antihumanidad y antirracional como, en general, lo es Cristo respecto de hombre natural es decir, de Adán. Por eso solo se puede hablar de un sujeto muy atenuado del protestantismo de Hegel y de Goethe.

d. El "protestantismo" de Hegel y de Goethe

El protestantismo de Hegel consiste en el hecho de que entendió el ser humano como espíritu, y con ello de la libertad, como el desarrollo y la plenitud conceptual del principio uterano basado en la certeza de la fe.⁴⁹ Identifico directamente el saber de la razón con la fe. "Y se saber ha sido llamado fe. No se trata de una fe histórica, es decir, exteriormente obediencia. No somos, uteranos de soy yo y quiero seguir siendo yo, solo te temo a aquel a te originaria". Hegel se reconoce a como protestante por esta fe racional que sabe que el hombre, en su relación inmediata con Dios, tiene el testigo de la libertad. De ese modo mediatiza el contraste del vivo que justamente Lutero había propuesto de manera tan radical entre la fe y la razón. En última instancia, para Hegel, el protestantismo era idéntico a la "intelectual y la cultura universal"agrada por su obra, "Las universidades y las escuelas son nuestras iglesias" en este punto está su esencial contraposición con el catolicismo.

Así, Hegel como Goethe consideraron la Reforma como una liberación de las "cámaras de las limitaciones espirituales" mientras que para Lutero era la renovación del verdadero cristianismo. En el último año de su vida, hablando acerca de la Reforma, Goethe dijo: "Volviémos a tener la valentía de estar con pie firme en la tierra de Dios y de sentirnos orgullosos de nuestra naturaleza humana, divinamente dotada". Ni Hegel ni Goe-

49. Vññ 2ª ed., 19: cf. IX, 416 y ss., y 437; XV, 162.

50. Vññ 189, y la conclusión del § 552 de la *Enst* para este punto el discurso de Hegel, pronunciado en la conmemoración de la Reforma, XV, 418-45.

51. *resprieth*, V, 443; cf. la poesía sobre la conmemoración de la Reforma, 31 de octubre de 1817.

the han reflexionado sobre lo poco que un cristianismo tal —cuya significación consistía en sentirse “en cuanto hombres, grandiosos y libres”⁵²— podía tener en común con el sentido originario de mismo. Goethe, en efecto, estableció la siguiente proposición: “Poco a poco, a partir de un cristianismo de la Palabra y de la Ley, todos llegaremos a un cristianismo de la reflexión y de la acción”. En este punto se inicia el camino que llevara de Hegel a Feuerbach y aun más lejos, hasta decisiones radicales. Los dos experimentos opuestos de Nietzsche y de Kierkegaard, realizados para volver a decidirse entre el paganismo y el cristianismo, constituyeron reacciones decisivas a ese cristianismo liberal, tal como fuera representado por Hegel y Goethe.

1. El paganismo, el statu de Goethe y el cristianismo: filosofía de Hegel

Las declaraciones de Goethe sobre Cristo y el cristianismo se encuentran, de un modo sorprendente, entre el pro y el contra. Sembrante actitud no nace, sin embargo, de alguna oscura vacilación sino de cierta, rítmica, alternante, sustancia a la alternativa. Para él, Cristo ha sido siempre un ser en extremo significativo, pero problemático⁵³; observación esta que, en boca de cualquier otro, sería la expresión de una cultura trivial, pero que en Goethe alcanza todo un mundo de modos de pensar y estilos, manifestados en el *Librio* por su extraordinaria moderación.

A veces Goethe se caracteriza a sí mismo como un “decidido no cristiano” para el descubrimiento del movimiento de la Tierra, alrededor de sí, era más importante que la Biblia entera; otras veces se lamenta a sí mismo un cristiano verdadero tal como Cristo lo había querido⁵⁴. Junto a esa contradicción, en el mismo diálogo se halla la siguiente observación: la pederastia griega es tan antigua como el hombre, pues vive en la naturaleza humana, aunque sea contra naturaleza, y la santidad del matrimonio cristiano es de inapreciable valor, aunque, en sentido propio, el matrimonio sea antinatural.

La tensa ambigüedad de las manifestaciones de Goethe sobre el cristianismo se extiende a través de sesenta años. Ya el fragmento de *Prometeo* de 1773 no sólo constituye un pronunciamiento contra los dioses, sino —como enseguida lo entendieron Jacob y Lessing⁵⁵— un ataque a la

⁵² *Gespräche*, IV, 283.

⁵³ *Gespräche*, V, 164; cf. la ingeniosa interpretación de E. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 2ª ed., Berlin, 1910. Parte I, pp. 17-18, y p. 34; trad. esp. *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997.

⁵⁴ En relación con este punto, véase H. A. Korff, *Goethe als Christ* (= *Esprache der Epoche Goethes*, 1, 1924), pp. 253 y 353; y E. Seeberg, *Goethes Stellung zur Religion*

te cristiana en Dios al que sigo. en 1774, con el *Eterno padre*, otro ataque a la Iglesia y a los eclesiásticos. Un año más tarde, Goethe le responde a Herder con motivo de las *Actanaciones al Nuevo Testamento* de este último, diciéndole que le agradecía ese "vibrante montón de basuras" y que si la doctrina de Cristo no fuese una imagen que a él, en cuanto hombre, le entrecera, también le agradecería el objeto y no sólo el tratamiento herderiano del mismo. En 1781, al recibir la carta impresa de Lavater, le escribió: "Nunca había considerado y admirado con tanto gusto a tu Cristo como en estas cartas. El alma se eleva y se vuelve propia para las más bellas contemplaciones cuando ve el modelo como Lavater toma ternerosamente ese vaso claro como el cristal" y lo llena hasta los bordes con su propia bebida rosina para sorber, y después a pequeños tragos:

No te envidio esa dicha pues si ella serías miserable frente a deseo y apetito de gozar todo en un momento y tanto a la imposibilidad de que un individuo te pueda bastar, es excelente el hecho de que desde antiguos tiempos nos haya quedado una imagen a la que puedas trasladarte tu mismo y que al reflejarte en ella te sea posible depararte a ti mismo. Yo sólo podría hacerlo con un usucario y lo llamaría en retiro que no es conveniente a tus buenas obras. La circunspectancia de que arrancases como si las usurparas, todas las preciosas plantas de las almas, del veces variadas de los paros que viven bajo el cielo, para atarlas de ese modo a tu ave del paraíso. Esto nos tiene que disgustar necesariamente y parecernos insostenible, porque nos celebramos discípulos de una sabiduría revelada a todos a través del hombre y por el hombre y sin embargo, como hijos de Dios, adoramos en nosotros mismos y en todas sus criaturas. Se bien que tu no puedes cambiar en este punto y que te mantendrás firme ante ti mismo. Sin embargo, puesto que repetidamente predicas tu fe y tu doctrina me parece necesario mostrarte, una y otra vez, la nuestra entendida como la roca venerada y subsistente de la humanidad. Quizá la y la cristianidad entera la hayas recubierto alguna vez con las olas del mar propio de vosotros pero sin poder sumergirla ni como verla en su profundidad.

Con mayor aspereza le escribió a Herder en 1788:

[La posición de Goethe acerca de la religión: *Zeitschrift für kirchengeschichte* = *Revista de historia eclesiástica*], 1932, pp. 302 y ss.

Para mí, si que siendo cierto que la fábula de Cristo es la causa por la cual el mundo podría durar otros diez minutos, pero a nadie le sería posible entender rectamente por qué se necesita tanta fuerza de saber, de inteligencia y de concepto, sea para defenderlo como para atacarlo. Ahora bien, las generaciones pasan, el individuo es una pobre cosa y, cual quiera sea el partido que adopte, el todo íamás será una *utilidad* y, de ese modo, el género humano oscilará entre semejantes bagatelas. Todo esto no significaría nada si no hubiese tan grande influjo sobre puntos que son esenciales al hombre.

Aproximadamente setenta años más tarde, Goethe declaró en una conversación que, en virtud del renovado estudio de Homero, había sentido con plenitud que inabarcable desgracia nos había acarreado al "ocaso" *tragedia*.

"Si jamás hubiéramos conocido las extravagancias cretenses y Homero hubiese seguido siendo nuestra Biblia, ¿qué otra sería la figura alcanzada por la humanidad?" Refiriéndose a la música sagrada de una *canon* treinta años más tarde, le escribió una carta a Zelter en la que decía:

Quizá la "muerte de Jesús" le haya despertado en esta oportunidad un deseo. Pascal: si los curas han sabido temer tantas verdades como es, el más deplorativo de los sucesos, y también los penitentes han podido en el tratamiento de semejante tema, ¿por qué únicamente los músicos debían quedar excluidos de todo eso?

Cuatro años más tarde le escribía a Müller diciéndole que compadecía a los predicadores, porque debían hablar sin tener nada que decir, ya que el objeto que tratan constituye una gavilla de mieses trillada desde hace dos mil años. De la misma época procede la observación que le formulara a Zelter sobre la imagen de *Face Homo*: "todo el que la mire se sentirá bien, puesto que verá ante sí a alguien que le va peor que a él." Y cuando una vez se le objetó su paganismo, replicó: "¿Paganismo, yo? Hice a Justina a Margarita y morir de hambre a Ottilia, ¿caso para la gente no es eso algo suficientemente cristiano?"⁵⁵

Pero en su mismo Goethe, en la *Historia de la teoría de los valores*, con el título de "tradición" designa a la Biblia como el libro no sólo del pueblo

⁵⁵ Carta a Zelter del 1.º de mayo de 1785; a Avater del 7.º de junio de 1786; la carta a A. von Sturberg del 7.º de abril de 1824; a Zelter del 4.º de septiembre de 1788; *Gespräche*, 17, a Zelter del 8.º de abril de 1824; a Müller del 6.º de agosto de 1828; a Zelter, del 18 de enero de 1829; *Gespräche*, II, 62.

judo, sino de los pueblos en general, porque la Biblia presentaba e des-
tina a ese pueblo unico como simbolo de todos los demas.

Y en lo que se refiere al contenido, solo habria que a   ar poca cosa para
que a    n nuestros días resultara completo. Si el Antigo Testamento
se le agregara un compendio tomado de Jos  o, a fin de continuar la his-
toria judía hasta la destrucción de Jerusalén, si, después de la historia
de los Apóstoles, se intercalara una apretada exposición de la propaga-
ción del cristianismo y de la dispersión del judaismo por el mundo, si
enfrente de la revelación de Juan se presentara el resumen de la doctrina
cristiana pura, es decir, según el sentido del Nuevo Testamento, para de
ese modo aclarar e iluminar la confusa modalidad doctrinal de las Ep  -
stolas, esta obra merecería en el presente reconquistar su antigua jerar-
qu  a de regar no solo como libro universal, sino también como biblio-
teca universal de los pueblos y sería seguro que cuanto mayor fuese la
altura a que los siglos llegaran en la cultura, tanto más podría ser uti-
lizada, en parte como fundamento, en parte como instrumento de adu-
cación, no por cierto para la de los hombres indiscretos, sino para la de
los verdaderamente sabios.

Y finalmente en los *Años de viaje* II y III Goethe consideró el cristianismo
como la religión "final" porque constituye el último y supremo que el hom-
bre puede y tiene que alcanzar. Solo el cristiano nos abre "la profundidad
cívica del dolor".

La fundamentación más c  nida de este punto de vista es en modo alguno cris-
tiana, se aproxima mucho a lo que Nietzsche entendió por justificación de
la vida de la vida. El cristianismo sobrepasa el antiguo paganismo de la vida
porque también admite de modo positivo lo que en apariencia es contra-
rio a la vida. Nos enseña lo repugnante, lo odioso y lo digno de ser evitado.
"Debemos reconocer el caracter   vico de la vileza y la pobreza, del escat  -
mo y del desprecio, de la ignorancia y de la miseria, del dolor y de la muerte"
e, ancaso, se deben amar, como objetos provechosos, el pecado y el cri-
men. En el *S  tiro* identifica el cristianismo con la *naturaleza*, es al mismo
tiempo "cosa originaria" y "no cosa" absurdo, constituye una unidad abar-
cadora de lo que en sí mismo se contradice. La vida "así reza el fragmento
Sobre la naturaleza" es "su invención más bella" y la muerte "su art  ficio
para tener más vida". El nacimiento y la tumba son un único y eterno mar.

A partir de semejante concepto de Naturaleza Dios, Goethe interpreto
también la autenticidad de la Biblia y su verdad. El sol no es, para el, más
verdadero y vivo f  nte que la aparición de Cristo.

¿Que sería lo auténtico fuera de lo que resulta de todo excelente y ligado en armonía con la naturaleza y la razón más puras y que haya a hoy contribuye a nuestro supremo desarrollo? ¿Y qué es lo inauténtico fuera de lo absurdo, lo hueco y torpe que no produce fruto alguno, al menos ninguno bueno? Si la autenticidad de un escrito bíblico tuviese que decirse por el saber de que lo que se nos ha transmitido es verdadero, podríamos dudar en algunos puntos de la autenticidad de los Evangelios. Sin embargo, considero que los cuatro son enteramente auténticos, pues en ellos se manifiesta el reflejo de la sabiduría que parte de una persona de Cristo, cuya andadura tiene la divinidad propia de un Dios que ha aparecido solo una vez en la Tierra. En caso de que se me preguntase si hay algo en mi naturaleza que le tributa veneración y adoración divina, ¡Por cierto! Me gobiernan. El que es la revelación divina del principio supremo de la moralidad. En caso de que se me preguntase si en mi naturaleza hay algo que reverencia al sol, diría también: ¡Por cierto! ¡Perfecto! el sol constituye igualmente una revelación de lo supremo y la verdad la más poderosa que nos sea permitido percibir a nosotros, hijos de la Tierra. Adoro en el sol y las fuerzas generadoras de Dios. Un carterito por el que vivimos, existimos y morimos y a partir de nosotros, todos los vegetales y animales.⁵⁶

Aquí podríamos caracterizar a Goethe como un decidido no cristiano, pero si en cambio debemos al mismo tiempo cuidarnos de llamarlo pagano, lo que lo veneraba como divino era la fuerza creadora del todo del mundo, contra la cual nada podían las guerras, las pestes, las inundaciones y los incendios. También esto, cuya doctrina extendió el dominio de caudales digno de veneración hasta abarcar lo que sería digno de ser evitado, pero en ese mundo de miseria de lo que se destruye a sí mismo y renace desde sí mismo. Las siguientes palabras, pronunciadas por Goethe en el último mes de su vida, en ocasión de las *Horas de Fructíferos*, sugieren como una extraña anticipación de la idea de Nietzsche acerca de un Dionisos crucificado: la tragedia ofrece la más fecunda comparación entre una representación dramática moderna de la divinidad sufriente de Cristo y la representación antigua de un dios semejante y que se realiza de modo más poderoso posible en Dionisos.⁵⁷

⁵⁶ *Gespräche*, IV, 441 y s.

⁵⁷ *Gespräche*, IV, 334.

⁵⁸ *Gespräche*, IX, 455, cf. Nietzsche: *Wille zur Macht* = La voluntad de poder, alarismo, 105.

La infinita coherencia de semejante manifestación puede medirse por el hecho de que ya en el *Diario* había un Cristo típico del *Sturm und Drang*, está harto de ver tantas cruces, y dice estas palabras no cristianas:

¡Oh mundo pleno de maravillosa confusión, lleno de espíritu y de orden, de indolente error, tu anillo y cadena de dicha y dolor, tu madre que me generas para la tumba. Aunque parezca extraordinario, si hubiese estado presente en el momento de la creación, no te hubiera entendido de todo.

La actitud libre y remisa de Goethe frente al cristianismo, sustentada en el hecho de que no "sentía tan rectamente" y se veía trivial y se desfilaba al convertirse en "gargamala de las personas cultas de siglo XIX. Elías creían poder apoyarse en Goethe, pero, sin embargo, consideraban que en su propia mediocridad estaba el justo medio y el sentido de la medida. Una expresión característica del *juste milieu* del mundo culto de la burguesía cristiana se encuentra todavía durante la Primera Guerra Mundial en la siguiente fórmula preferida: "Homero y la Biblia" (ambos libros debían llevarse en la mochila). Tal humanismo cristianamente coloreado caracterizó hasta hace pocos años los discursos más o menos libres desde el punto de vista de la religión de los directores de escuela y de los pastores protestantes. Cuando se hablaba de un texto bíblico cualquiera se le esperaba con sentencias de Humboldt, Schiller y Goethe. Overbeck describió semejante situación con acierto:

Una modalidad de cristianismo actual en su modo de darse en el mundo consiste en el hecho de que en el mundo moderno no puede surgir ningún hombre importante como Ant. Cristo sin anteponer predilección al cristianismo. Entre los cristianos de observancia moderna tendrían que admitirse a Goethe y Schiller, Feuerbach, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche y también a los vicesires de ellos. De hecho, nos hemos alejado a tal punto del cristianismo que todos aquí los grandes señores nos parecen más dignos de confianza como devotos cristianos que como desertores del cristianismo. Nadie se declararía con entusiasmo partidario del cristianismo moderno si para preparar la interpretación de esas personalidades solo hubiese que picotear

59 Acerca de la cristianidad de Goethe, cf. F. Overbeck, *Christentum und Kultur* (Cristianismo y cultura), Basilea, 1919, pp. 142 y ss.

en sus escritos para sacar de ellos los “caldos” acentos del reconocimiento del cristianismo.⁶⁰

Hegel nunca entendió su “concepto” del cristianismo como negación, sino como justificación del contenido espiritual de la religión abstracta. La doctrina cristiana de la pasión y la redención también era decisiva, según él, para la especulación. En vano buscaríamos en sus obras y sus cartas occurrencias “con las contra el cristianismo, y solo pelemizaba, cuando ello ocurría, contra la modaidad impertinente propia de determinadas creencias teológicas, de ofrecer representaciones sin concepto. Particularmente en su vejez tuvo en cuenta, de modo expreso, la cristianidad de su filosofía.” Su biógrafo pudo caracterizar justamente a la filosofía de Hegel como una “defensa permanente de Dios” hasta ese punto en el que dicha filosofía se apoyaba sobre la base histórica de la religión cristiana.

Cuanto más un voca era para Hegel mismo su mediación entre la filosofía y el cristianismo, tanto más ambigua se tornaba esa mediación, pues a la constatación precisamente el punto flaco. Cuando sacudimiento el carácter de mediación, el factor de la crítica que ya se hallaba en la justificación de Hegel se volvió autónomo y libre. Y dado que la ambigüedad que en Hegel vaca en la “suspensión” conceptual de la representación religiosa, podía ser entendida según dos aspectos, pudo ocurrir que la crítica tomara su punto de partida en la refutación de aquel. Sobre la base de la mediación hegeliana entre la filosofía y el cristianismo, esa crítica se esforzó por diferenciar los dos aspectos, y exigió una decisión. La coherencia de tal procedimiento se presenta en la crítica de la religión que conduce desde Strauss, pasando por Feuerbach, a Bruno Bauer y a Kierkegaard.⁶¹ Por ese camino se revela tanto a la crisis de la filosofía hegeliana, una crisis de cristianismo.

Hegel no llegó a ver la crisis peculiar de la esencia del cristianismo, se dice, en cambio, alrededor de 1830, la tuvo claramente ante sus ojos. En efecto, o había que atenerse a la fe en la tradición, sin admitir su crítica o rendirse a la crítica y con ello renunciar a la fe. Una tercera posición era impensable. “La humanidad se halla metida en una crisis religiosa, no sé como la atravesará, pero tendrá que ser y será, atravesada.”⁶² Ambos, en cambio, sintieron la crisis poética de un mismo modo. El impulso externo provino de la revolución de julio.

60 W. Nigg, F. Overbeck, Munich, 1933, p. 58.

61 Véase, p. ej., K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, La vida de Hegel, p. 400-5.

62 Véase la Parte II, cap. V.

63 *Gespräche*, IV, 283.

f. *El fin del mundo consumado por Goethe y Hegel*

En 1829, en una conversacion sobre la situacion de Europa, Goethe le dijo al polaco Odymc que el siglo XIX

no era la simple continuacion del anterior, sino que parecia destinado a comenzar una nueva era. En efecto, acontecimientos tan grandes como los que conmovieron el mundo en los primeros años de este siglo no podían quedar desprovistos de las grandiosas consecuencias correspondientes a ellos, aunque semejantes resultados crecieran y maduraran lentamente como el trigo de sus semillas.⁶⁴

Goethe no las esperaba antes del otoño del siglo. La consecuencia mas próxima estuvo en la revolucion de julio de 1848, que conmovió a toda Europa y obligó a reflexionar a todos los contemporáneos. Immermann pensaba que no se la podía explicar por una necesidad física, sino solo por un impulso vital, entusiasmó espirituales semejantes a los de un movimiento religioso, aunque el agente en lugar de la fe, haya sido lo político. Con mayor exactitud, E. von Stein la caracterizó como el gran acto a través del cual la sociedad industrial alcanzó el poder, las verdades sociales, a las que procuró valdecer, eran en general europeas, y a duda que se vinculaba con el triunfo de la clase burguesa y económica, en cambio, a la civilización general. Antes que nada, Niebuhr sintió la revolución como época. En su preámbulo, resignado promueve a la segunda edición de la segunda parte de la *Historia romana*, del 5 de octubre de 1848, advirtió que “toda alegría reciente está amenazada por una destrucción semejante a la que el mundo romano experimentó alrededor del siglo II: aniquilación del bienestar de la libertad, de la cultura, de la ciencia. Y Goethe le dio la razón al profetizar una futura barbarie, incluso esta se hallaba allí “ya estamos en medio de ella”⁶⁵.

La significación simbólica de la revolución de julio consiste en haber mostrado “el abismo abierto por la gran Revolución Francesa, que se había cerrado en apariencia, pues en realidad solo nos encontramos en el comienzo de toda una época de revoluciones” en las que la masa a can-

64 *Goethe*, v. 52. Todavía mas claramente se expresó Metternich después del Congreso de Viena: “El pensamiento mas secreto es que la vieja Europa está en el comienzo de su fin. Decidido a sucumbir con ella, sabré cumplir con mi deber. Por otra parte, la nueva Europa está todavía en devenir, entre el fin y el comienzo, habrá un caos”.

65 *Goethe*, v. 317 y 355, carta a Adele Schopenhauer, 18 de enero de 1848. Para la caracterización del año 1848, cf. D. Hepp, *Op. cit.*, 367. *Obras completas*, x, 19.

zara, frente a las otras clases sociales, un poder político propio.⁶⁶ El canciller Müller nos informa acerca de una conversación con Goethe, en la cual éste le había declarado que sólo se podía calmar ante la nueva crisis porque veía en ella el ejercicio intelectual más grande que se le podría haber dado a fines de su vida.⁶⁷ Algún mes más tarde, Goethe le escribió a Zelter diciéndole que se admiraba por el hecho de que después de cuarenta años se volviese a renovar el antiguo tumulto. Toda la prudencia de los poderes todavía vigentes consistía en volver inofensivos los paroxismos siguientes. “Se brepasemoslos así nos apaciguaremos por un rato. Mas no digo”⁶⁸ Lo más inconveniente de esta revolución estaba en que ella había querido “aspirar al poder inmediato a lo incondicionado [...] dentro de este mundo por completo condicionado”⁶⁹ El mismo encontraba su liberación en el estudio de la naturaleza que permanece constante en medio de todas las variaciones. Cuando Eckermann le quiso transmitir las primeras noticias de la revolución, Goethe lo interrumpió exclamando: “Pues bien ¿qué piensa usted de ese gran acontecimiento? El volcán ha entrado en erupción, pero está en la mar y además se trata de un debate a puertas cerradas”.⁷⁰ Pero, para asombro de Eckermann, al referirse a ese acontecimiento no pensaba en sucesos políticos, sino en una discusión mantenida en la Academia de París y que concernía a los métodos de la investigación científica de la naturaleza.⁷¹

Goethe reconocía claramente que, alrededor de 1830, en virtud de la revolución democrática y de la ilustración, el mundo había comenzado a ser otra cosa. El 25 de octubre de 1828 le decía a Eckermann refiriéndose a la humanidad: “Veo llegar la época en que a los vientos encontrará a gritos y a las tendrá que volver a mezclar todas las cosas para alcanzar una creación renovada”. La base de la sociedad burguesa y su socialidad le parecía estar destruida y consideraba los escritos de Saint-Simon como el ingenioso proyecto de una antinutrición radical de orden y gente. “Todo cuanto se llegaba de Francia en lo concerniente a política le parecía corresponder a una “literatura de la desesperación” que presentaba a lector todo lo contrario de lo que se debería presentar al hombre para procurarle alguna ventura”. Su ocupación satánica consistía en

66 J. Berckhardt (ed.), *Schr. v. v. pp. 30 y ss. v. A. de Bequet (ed.), Autorität und Freiheit. Autoridad y libertad*, Zurich, 1935, pp. 169 y ss.

67 *Gespräche*, v, 295.

68 Carta a Zelter del 5 de octubre de 1830.

69 *Maximen und Reflexionen*, N° 961.

70 Conversación con Eckermann y Soret del 2 de julio de 1830, *Gespräche*, v, 290.

71 Carta a Zelter del 18 de junio de 1831.

empujar hasta los límites de lo imposible, hacia lo feo, lo espantoso, lo triste, lo maligno, lo que nada vale con toda su ralea de perversidades." A hora todo debe ser *ut tra y trascendido*" tanto en el pensar como en el obrar. "Nadie se conoce más, nadie concibe el elemento en que se mueve y actúa, nadie conoce la materia que elabora. No se puede hablar de la pura simplicidad, pues también hay bastantes tonterías simples." La humanidad moderna compete y cultiva en exceso todo lo que le permite quedar en la mediocridad, viviéndose extremista y vulgar. El último documento referido a su visión del movimiento de la época figura en una carta a W. von Humboldt, en la cual anuncia la terminación de la segunda parte del *Fausto*, con las siguientes palabras:

Es indudable que me haría infinitamente feliz dedicar y transmitir esta breña mía y sería a los dignos amigos dispersos a lo largo de mi vida, y si yese la réplica de ellos, se quedaría reconocido con agradecimiento. Pero el día de hoy es realmente tan absurdo y confuso que me convencería que mis honestos esfuerzos, largo tiempo perseguidos, por llegar a ese extraño equilibrio estarían mal recompensados. La destrucción a plena vista, acentuada como restos destruidos de un naufragio, la arena y las horas os recubre. Sobre el mundo imperan doctrinas confusas de lo obrar también confuso, y si no podría hacer nada más argüir que deprecitar todo cuanto está y sigue estando en mí para reformar mis debilidades. Así como usted, digno amigo, lo ha hecho en su castillo.

Con estas palabras, llenas de maravillosa decisión y serenidad. En fin, y pocas antes de su muerte, la correspondencia de Goethe.

Hegel se irrita tanto como Goethe por la revolución de 1848 y indignado y espantado advierte la irrupción de nuevas desavenencias y se apresura a las propugnando por gente entendido como verdadera estabilidad. En su último escrito político de 1841, la *Crítica al proyecto antes de reforma*, caracterizaba la voluntad de reformar como una "no obediencia por parte de denunciar de los de abajo". Acusado por el reproche de servilismo a la Iglesia y al Estado le escribía a Goeschel el 13 de diciembre de 1840:

Actualmente el monstruoso interés político absorbe todos los temas atractivos, en esta crisis todo lo que antes regía como valioso parece haberse vuelto problemático. La filosofía no puede oponerse a la ignorancia, a la violencia y a las malas pasiones de semejante ruidoso estru-

pito, hasta el punto que creo que no podría penetrar en los vastos círculos de quienes se adaptan cómodamente a todo eso. A los fines de una pacificación, la filosofía debería tener conciencia de que solo es para pocos.

Y en el prólogo a la segunda edición de la *Logica* expresaba como conclusión: «temor de que una época políticamente tan agitada no dejase espacio para el testigo desapasionado del conocimiento pensante». Pocos días después de haber terminado el prólogo, enfermó de colera y murió.

Mientras que a Goethe y a Hegel, rechazando “lo que trasciende” todavía les era posible fundamentar un mundo en el que el hombre podía encontrarse como en casa propia, sus discípulos inmediatos ya no lo encontraban como un medio familiar y equívocamente vieron en el equilibrio de esos maestros el producto de una mera armonización. El medio del cual vivía la naturaleza en Goethe y la meditación, en la que se movía el espíritu en Hegel, volvieron a separarse en Marx y en Kierkegaard* en los extremos de la exterioridad y la interioridad hasta que, finalmente, Nietzsche —mediante un nuevo comienzo, que partía de la nada de la inocuidad, quiso retornar a la época antigua y en medio de ese experimento se desvaneció en la oscuridad de la locura.

* Die *Logik* von Goethe. La inventiva sobre Goethe, tal como M. Kommerel trajo una conferencia pronunciada en 1904, constata que “fenomeno que tiene cien años de historia. Ya alrededor de 1800 Goethe se encontraba despreciado, rechazado e insultado por la juventud. El rechazo de Goethe por la juventud completa se encontraban contemporáneos tan desaparecidos como W. Menzel, Jorge Schlegel y Novalis, Herder y Kierkegaard. Véase para este punto —hermosamente — el artículo de V. Ickel sobre Goethe und die Positivisten von 1840 y 1850. La *Maxim. Gesellschaft der deutschen Goetheforscher*. Historia de la biografía alemana de Goethe. Leipzig, 1914. P. Klukeholz, Goethe und die jungen Generationen. Goethe y las jóvenes generaciones. Jübingen, 1932.

+ Para Kierkegaard, Hegel y Goethe solo son “revestimientos”. La anotación de su diario del 25 de agosto de 1840 dice: “Goethe hubiera sido un ransomista si la antigüedad, ¿por qué la época no le siguiera? Por qué la época no siguiera a Hegel, cuando este hizo lo mismo”. “Porque ambos redujeron ese ransom al desarrollo estético y especulativo pero la evolución política tenía que vivir su evolución romántica y por eso la nueva escuela romántica era enteramente política”. En *Carl Kierkegaard und Goethe* en *Deutsche Verhältnisse für literaturwissenschaftlich-historisch*. Publicación cuatrimestral alemana de historia de la cultura de la literatura del espíritu. N.º 948, terminó en un artículo las declaraciones polémicas de Kierkegaard acerca de Goethe.

que todo lo vence" y como "destino originario y primero". En ellos, también por primera vez se menciona el "espíritu cosmos" que en cada configuración "tiene el sentido de sí mismo, más oscuro o más desarrollado, pero absoluto" y en cada pueblo expresa una "totalidad del vivir". Sigue después la *Fenomenología* entendida como la historia de la evolución de las manifestaciones de espíritu y de los grados de las configuraciones del saber: en esta oportunidad los pasos sistemáticos del pensar y las referencias históricas son tan poco separables que carecen de ordenación empíricamente determinada, pues se interpenetran.

La meta de esta construcción del movimiento dialéctico de espíritu, que vive en el elemento de la historia es el "saber absoluto". Se alcanza por el camino de "recuerdo" de todos los espíritus que ya no son. Se manifiesta como siempre presente sobre el ser sólo de la historia del espíritu: es, en modo alguno, un rodeo que podría esquivarse sino el camino se abre transparente hacia la plenitud del saber. Lo Absoluto o el espíritu no sólo tiene una historia que le es exterior al modo como el hombre se vestimenta sino que es desde lo más íntimo, algo así como el movimiento o el desenvolverse de un ser que sólo es en cuanto llega a ser. En cuanto espíritu que se enuncia y se recuerda progresivamente es en sí mismo. La historia, aunque la dialéctica del devenir no desemboca en línea recta en lo eterno sino que sigue un curso circular de tal modo que el fin completa el comienzo. Cuando el espíritu por este camino del progreso alcanza finalmente su pleno ser y saber es decir la autoconcepción, se consuma su historia. Hegel realiza la consumación en el sentido de una captación plena, por lo que todo lo acontecido y todo lo pensado hasta entonces se reúne en unidad pero también la consuma en el sentido de llevarla a una terminación históricamente final en la que la historia del espíritu se consume fragmente a sí misma. Y puesto que la esencia del espíritu es la libertad del estar siempre en sí mismo, con el acabamiento de su historia alcanza también la consumación de la libertad.

A partir del principio de la libertad de espíritu, Hegel construye la historia del mundo en relación con un fin realizado. En su filosofía de la historia, los pasos más importantes de la autoliberación del espíritu se hacen en el comienzo, es decir en Oriente y en el fin, o sea en Occidente. El acontecer universal se inicia con los grandes imperios del antiguo Oriente con China, India y Persia, continúa, a través del triunfo del sudeste de los gre-

2 *Schritten zur Politik und Rechtsphilosophie* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], ed. Lasson, Leipzig, 1913, p. 74.

3 *Ibid.*, p. 409.

gos sobre los persas, con las formaciones estatales de Grecia y Roma, es el Medio terráneo y finitiza con los imperios germano-cristianos de los noroccidentales. “Europa es sin más Occidente” y “el fin de la historia universal” tal como Asia fue el Oriente y el comienzo.⁴ El espíritu universal del mundo es el sol que sale en Oriente para ponerse en Occidente. En ese movimiento, el espíritu se educa para la libertad mediante duros combates. Oriente sabía y sabe que solo *uno* es libre: el mando griego y romano, que *ninguno* son libres, el mando germanico sabe que *todos* son libres.” La libertad peculiar del mando germano-cristiano no consiste ya en el arbitrio de despotismos visuales, ni tampoco en la libertad de los griegos y los romanos libres por nacimiento y condicionada por sus esclavos, sino en la libertad de todo hombre cristiano. La historia de Oriente es la ratificación del acontecer universal: la de los griegos y los romanos, la juventud y la virilidad, mientras que Hegel mismo, en medio de un imperio germano-cristiano, piensa en la ancianidad del espíritu.⁵

En Oriente, la sustancia espiritual se halla en estado de masa y de deformación: la esencia propia del mando griego, en cambio, es la de la libertad universal del espíritu. Individuos singulares y significativos producen una riqueza multiforme de configuraciones paisajísticas y enseñan a nosotros sentirnos familiarizados con ellas, porque nos hallamos sobre la base del espíritu, que con independencia se apropia de todo lo extraño. La vida griega constituye el verdadero “acto juvenil”. Aquiles el poeta-juvene, lo mismo y Agamenón el joven real, lo concluyen. En ambos aparece a más bella y libre individualidad desarrollándose en lucha contra Troia y Asia. Grecia es, política y espiritualmente, un poder antasiático y como tal constituye el comienzo de Europa. A esta circunstancia corresponde también el carácter de paisaje que no es el de un continente uniforme, pues ese país está disperso por las costas del mar a lo largo de muchas islas y penínsulas. No encontramos, en este caso, el poder feroz y entorpecido que hallamos en solo ser capaz de ejercer funciones de vibración y de dirección: la es como el Ganges y el Indo, el Éufrates y el Tigris, sino una distribución universal que se adecua a la modalidad de los pueblos griegos y a la movilidad de su espíritu.⁶

Semejante país pleno de espiritualidad y de formas individuales, sucumbió, sin embargo, porque le faltó unidad, es decir, careció de poder político de Roma que por primera vez creó un Estado subsistente por sí mismo o una “universalidad política” enfrentada a la personalidad privada y a

4 IX: 97 y 102.

5 *Ibid.*, p. 234.

sus derechos.⁶ El imperio romano, con su poder de organizar todo uniformemente, echó los fundamentos de la futura Europa y desde ese punto de vista político y cultural, penetró el mundo entero de entonces. El mundo de la cultura griega se movía, por todas partes, a lo largo de las calles romanas, sin lo cual el cristianismo no hubiera podido extenderse hasta ese punto de convertirse en religión universal.

El fin más interno, tanto del mundo griego como del romano, está en el hecho de que el espíritu de la antigüedad tenía un ciego *fatum* fuera de él mismo: de ese modo, las decisiones últimas estaban condicionadas desde afuera. Los griegos y los romanos, precisamente en todas las cuestiones decisivas de la vida, no interrogaban a su propia conciencia — que es el centro libre de toda decisión — sino a los oráculos y a los videntes. Antes de Cristo el hombre no era todavía una personalidad plenamente existente por sí misma e infinitamente libre: en semejante grado histórico, su espíritu todavía no se había liberado de sí mismo, ni había llegado a ser un sí mismo.⁷

Con la atracción del cristianismo en el mundo pagano, el espíritu alcanzó una nueva liberación. "Con el ingreso del principio cristiano, a la tierra estuvo madura para el espíritu, el mundo fue circunnavegado y, para el europeo, se convirtió en una esfera. El mundo cristiano es un mundo de plenitud" pues "el principio está realizado y con ello, se ha completado el fin de los días".⁸ Solo el Dios cristiano es verdaderamente "espíritu" y, a través de él, el hombre — a saber, el espíritu — se subjetiviza en un hombre histórico y real. De ese modo, la unidad entre lo divino y lo humano, legítimamente, se vuelve consciente y al hombre entendido como imagen de Dios se le vuelve posible la redención. Tal principio constituye el gozne del mundo, pues este gira en torno de él. La historia va *hasta aquí y desde aquí*.⁹ Por tanto, para Hegel la medida europea de tiempo no tiene en sí al-*gu*no, la realidad condiciona temporalmente, sino un significado *histórico absoluto*. En un instante decisivo, el mundo europeo se volvió cristiano de una vez para siempre.

La propagación de la fe en Cristo tuvo, necesariamente, consecuencias políticas: el Estado griego ya era, por cierto, un Estado de libertad (democrático) pero solo lo fue en la libertad de la *polis* y del género. Con el cristianismo emerge el principio de la libertad absoluta (monárquica) por el cual el hombre sabe que es idéntico al poder con el que él mismo

⁶ IX, p. 290.

⁷ *Ibid.*, pp. 248 y 263.

⁸ *Die germanische Welt*. El mundo germanico, ed. Asson. Leipzig, 1926, pp. 762 y 89 IX, 331.

esta en relación. La libertad griega se hallaba condicionada por los esclavos; la cristiana, en cambio, es infinita e incondicionada.

La historia del cristianismo constituye el despliegue de "poder infinito de la libre decisión", en la cual esta llega a su pleno desarrollo. Dicha historia se extiende desde la adopción de la fe cristiana por los pueblos germánicos, pasando por el dominio de la iglesia romano-católica hasta la Reforma protestante, que por igual reconoció a la Iglesia y al Estado, la conciencia moral y el derecho. Solo Lutero confirió plena validez al hecho de que el hombre este determinado por sí mismo a ser libre. "Las liberales consecuencias de la Reforma están en la Ilustración y, finalmente, en la Revolución francesa. En efecto, la liberación de las conciencias individuales respecto de la autoridad universal del papa creó el supuesto sobre el cual la voluntad humana propia podía decidirse a crear un Estado racional cuyo principio estaba en la idea cristiana de libertad e igualdad. Mientras que para Lutero el contenido de la fe lo daba la revelación, el espíritu europeo, en cambio, por mediación de Rousseau, se dio a sí mismo el contenido de su voluntad en la Revolución francesa.

En este último grado de la historia del espíritu europeo se alcanzó finalmente la "persona racional libre" que se quiere a sí misma y sabe que quiere de ese modo, por primera vez el hombre se pasó a la cabeza", y el acontecer del mundo se identificó con el pensamiento de la filosofía. La filosofía de la historia, cuyo principio es el progreso de la conciencia de la libertad, se cierra con dicho suceso. *La llamada secularización del cristianismo original* de su espíritu y libertad "no significa, pues, para Hegel, una condena definitiva de su sentido primitivo, sino, por el contrario, la verdadera explicación de ese origen, a través de su realización positiva. Y como la historia del cristianismo es un movimiento de progreso que sobrepasa a la antigüedad, a un solo tiempo será la verdadera realización de los "anhelos" del mundo antiguo. El mundo grecorromano está "superado" en el cristianismo genérico, y por este concepto ontológico fundamental de Hegel se determina de doble manera: como *Logos yragos* y como *Logos cristiano*. En cambio, estuvo totalmente fuera de su sentido histórico concreto, la voluntad de volver a escindir el vínculo entre el mundo antiguo y el cristianismo, y retornar a un origen abstracto, que partiera "o de Grecia o del cristianismo,

10 Ibid., pp. 332, 346.

11a. p. 408.

12 c. L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*.

Historia evolutiva de la filosofía alemana más reciente. Berlín, 1844, pp. 404-5. La meta de la filosofía hegeliana es la transformación de "cristianismo"

13 IX, p. 342.

El fundamento último para la construcción histórico-final de Hegel reside en su valoración absoluta del cristianismo, según cuya fe escatológica el fin y la plenitud de los tiempos apareció en Cristo. Puesto que Hegel ponía la esperanza cristiana del fin del mundo en el acontecer del mundo, y lo atribuía todo de la fe cristiana en la razón de la historia, al entender el gran acontecimiento último de la historia del mundo y del espíritu como la consumación del comienzo. Hegel no hacía otra cosa que ser consecuente. De hecho, la historia de "conceptos" se cierra con Hegel, en tanto concibe la historia entera, recordándola "hasta aquí" y desde aquí como una realización plena de los tiempos. La circunstancia de que el acontecer empírico —que carece de principio y por eso de épocas— siga en curso sin comienzo ni fin no contradice lo anterior.

En esa conciencia histórica de la filosofía hegeliana no solo se terminan sus discípulos y sucesores, sino también sus contrincantes. Friedrich Barckhardt pensaba en el ámbito de la imagen histórica de Hegel al limitarse conscientemente al mundo antiguo y cristiano, aunque supiese que el espíritu de la antigüedad ya no era el nuestro y que el mundo moderno de Europa y de poder pagaba por una interpretación de la vida —dependiente del cristianismo—. A pesar de esa concepción y de su oposición a la construcción "racional" del mundo de Hegel, Barckhardt confirmaba la conciencia histórico-final de aquel. El motivo último de las reflexiones de Barckhardt sobre la historia de Europa estaba en el conocimiento de que la "vieja Europa" se encaminaba al fin.

2. LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-FINAL DE LAS FORMAS ABSOLUTAS DEL ESPÍRITU

a. Arte y religión

El principio se consuma en también el fin: la construcción de las tres formas absolutas del espíritu —el arte, la religión y la filosofía—. En el dominio del arte a las tres épocas de la historia universal corresponden las formas artísticas simbólicas, clásicas y cristiano-románticas.

Puesto que todo modo de intuir el mundo es "hecho de su tiempo" la verdadera seriedad del arte griego y del cristiano ha pasado. La fin del arte no constituye desdicha casual, a guisa del aludido asalta desde fuera, por necesidad de la época y de su sentido prosaico, sino que "el efecto y el progreso del arte mismo" se debe a que cuando "todo se ha exteriorizado" y ya no queda nada de interior y de oscuro que pague por configurarse el

arte se ha consumado. De ese modo, se desvanece el interés absoluto por el mismo:

Ahora bien, si el arte ha revelado desde todos los aspectos las concepciones esenciales del mundo que se ha labrado en su propio concepto, tanto como el ámbito concreto que pertenecía a esas concepciones, se desprenderá de ese contenido, siempre determinado para un pueblo en particular y para una época en particular y la verdadera necesidad de verlo o admirarlo solo surgirá por la necesidad de dirigirse *contra* los contenidos hasta entonces vigentes, tal como, por ejemplo, en Grecia, Aristóteles se levantó contra sus contemporáneos y Luciano contra todo el pasado griego, y en Italia y España, en el ocaso de la Edad Media, Ariosto y Cervantes se volvieron contra la caballería.⁴

Pero en nuestra época, la cultura de la reflexión ha hecho completa *tabula rasa* con las formas sustanciales del arte. Aunque encontremos excelentes páginas griegas de los dioses y consideremos a Dios Padre, a Cristo y a María como expresiones de mundo digno y acabado, eso en nada nos ayudará, ya no doblamos nuestras rodillas. “En nuestra época no puede aparecer ni Homero ni Sófocles, ni Dante ni Shakespeare. Lo que ha sido tan grandiosamente cantado y lo que se ha expresado tan libremente, ya ha sido expresado por otros modos de sentir y de concebir que ya fueron cantados. Todo el presente es fresco y demasiado marchado y mortificante.”⁵

Pero no solo perdieron intereses los contenidos determinados del arte sino que sus formas en general dejaron de ser una suprema necesidad del espíritu. El arte ya no rige para nosotros como el modo más alto de revelar la verdad a la existencia.⁶ Tan poco sirve para nada la voluntad de volver a apropiarnos concepciones del mundo que pertenecen al pasado y volvernos, por ejemplo, católicos, como ha sucedido con muchos románticos que insistieron en “afanzarse” en el catolicismo con el fin de estar desde afuera ya impenetrable. El artista no solo debe tener necesidad de llegar a la pureza del

4 Véase, por ejemplo, pp. 28 y 31, pp. 5, 9 y 10 para este punto. B. Croce, *Storia della cultura*, Bari, 1915, pp. 147 y 55.

5 *Ibid.*, p. 232, cf. Goethe, *Gespräche*, *Conversaciones*, I, 409.

6 Véase, por ejemplo, pp. 12, cf. p. 30; véase, además, B. Bauer, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, la teoría hegeliana de la religión y del arte, 2ª ed., pp. 12 y 55, cf. *Die Entwicklung der Religion und der Kunst*, la evolución de la religión y el arte.

7 Véase, p. 16.

8 Véase, pp. 55 y 56, cf. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Lasson, Leipzig, 1907, pp. 483 y 5.

ánimo y no solo debe tener que cuidarse de su propia salud espiritual: su alma grande y libre tiene que saber desde el comienzo — que es, y ha de estar segura de sí misma y afirmarse en sí misma.” En particular, el artista actúa — necesita un libre despegue del espíritu — en el que toda

superstición y creencia limitadas a formas determinadas de la intuición y de la exposición se refieren por decadencia a meros aspectos y motivos, de los cuales, al sobrepasarlos, se adueña el espíritu libre. Éste no ve en ellos ninguna condación, consagrada en sí y por sí, de los propios — modos de crear y solo les da valor por el contenido superior que se les atribuye al recrearlos de modo adecuado.¹⁹

En este trascenderse del arte por encima de sí misma hay tanto en art volverse al hombre hacia sí mismo, por eso el arte se despoja de toda limitación fijada en contenidos y formas determinados y alcanza su plenitud en el sentido de esa plenitud. Hegel interpreta el humor de la poesía de Jean Paul y la humanidad universal de Goethe, es decir, la libertad cosmoética de este último frente a los cambiantes contenidos de un obrar momentáneo, y el carácter de confesor propio de su producción literaria, y eso es lo es simplemente “Humanus”.

Entonces, el artista saca de sí mismo su propio contenido, y el espíritu humano, que contempla, reflexiona y expresa la infinitud de sus sentimientos y situaciones, se determina realmente a sí mismo, y nada de lo que puede haber de viviente en el pecho del hombre le será ya aieno.²⁰

Todo cuanto pueda ser familiar al hombre es objeto posible de un arte que, como éste, ha llegado a ser plenamente libre.

También la forma de la religión se aproxima a fin, la forma de su conciencia — una sobrepasa, por cierto, a la conciencia sensible del arte, pero tampoco es la manera suprema por la cual el espíritu se hablaría en un medio que le sería familiar. Al término de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*,²¹ Hegel plantea el problema de la situación empírica de la reli-

19 X, 33 y 35.

20 X/2, 235, 239 y 31, cf. Goethe, *Gespräche*, II, 58, III, 106, 493.

21 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. Lasson (Leipzig, 1929), I, 29 y ss. Esta observación final pesimista es fechada el 15 de agosto de 1821 y, por tanto, es aproximadamente de la misma época que la carta a Yska Rosenkranz, *Hegels Leben*, La vida de Hegel, p. 404, en la que se expresa abiertamente la misma conciencia de la época.

gón cristiana en la época contemporánea, e interpreta los "signos de la época" en efecto, "podría ocurrirsenos" comparar nuestra época con el fin del mundo romano, en que lo racional se había refugiado en las formas de bienes ar y de derecho privados, porque no existía una universalidad de la vida religiosa y política. El individuo de tales épocas abandona lo universal tal como es para no cuarse mas que de sí mismo. Solo resta la concepción moral del mundo, el querer y el opinar propios en cada caso, sin contenido objetivo, tal como entonces se había realizado una época, en nuestros días también podría haber sucedido lo mismo, y la justificación de la te por el concepto se volvería entonces necesaria, porque las formas anteriores de la religión ya no tendrían vigencia. Podríamos preguntar: ¿qué tenemos todavía por verdadero, dentro de este contenido de la cristiandad? La clase de los eclesiásticos, cuya tarea es la de preservar la religión, ha decaído al pretender razonar y explicar la doctrina cristiana por motivos morales y mediante una historia externa. Pero si se trata la verdad de la cristiandad de modo subjetivo e histórico, todo se acaba por dicha verdad. La salvación se vuelve vana y solo resta una "autenticidad" escéptica y orgullosa esterilidad de los eruditos, que con tales reflexiones no sirven al pueblo ni lo educan. Así pues, el cristianismo parece estar en decadencia, pero eso significaría concluir con una "disonancia".

Hegel no se avergüenza de este conocimiento del puesto histórico del cristianismo, de modo que habla de la decadencia como de un "acontecimiento contingente" que solo concierne al aspecto externo de lo eterno, el cual excluye la reconstrucción esencial. Como el presente temporal encontrara la salida es algo que debe dejarse a cargo de ese presente y sin embargo para la filosofía la armonía carece de significación, pues es la establecimiento eterno de Dios, y el Espíritu Santo sigue viviendo en la comunión de la filosofía que, en lugar de la clase sacerdotal, administra ahora la verdad.

Así como en el arte, también en la religión irrumpe la reflexión crítica es decir, an pensar que no debe detenerse sino cumplirse, porque es el "fin absoluto" ante el cual ha de someterse la verdad de la religión. Tal como el arte se convertía en "ciencia del arte", la religión se vuelve filosofía de la religión una vez que el espíritu pensante sobrepasa los grados de la fe inmediata y del mero entendimiento ilustrado. La "superación" de la religión por la filosofía de la religión es al mismo tiempo, un "refugio" de la religión en la filosofía. Al darles existencia conceptual a los sentimientos y a

De acuerdo con esa construcción de las épocas, la historia hegeliana del espíritu no se cierra provisionalmente en algún lugar arbitrario, antes bien, queda definitiva y conscientemente "cerrada".²⁶ Debido a ese fundamento histórico, su forma lógica no es la del juicio, sino la de un "cierre conclusivo" (*Schluss*) o la de un nexo silogístico del principio con el fin. Tal cierre y conclusión (*Beschluss*) de la historia de la filosofía no es lo mismo que la casura (*Schluss*) de la *Fenomenología*, la *Logica* y la *Enciclopedia*, es decir, no se trata de un contingente haber llegado hasta ahí, sino de un estar en la "meta" y por eso mismo de un haber llegado al "resultado". Como Proclo también Hegel ha cerrado conclusivamente el mundo del Logos cristiano en la absoluta totalidad de la idea organizada de manera concreta, con lo cual cerró a totalidad de las tres épocas. Con relación a Proclo, advierte que la conciliación de todos los sistemas dentro de un sistema total que "abarca" sobrepasando los, no es un mero eclecticismo, sino un "profundo conocimiento de la Idea" tal como ella tiene que ingresar "de tiempo en tiempo" es decir en el intervalo entre las épocas. En Proclo el espíritu universal se halla en la grandiosa "revolución" que precede a la "obra absoluta", es decir ante la interrupción del cristianismo en el mundo pagano. La coyuntura de lo real, lo actual era para Proclo un ideal abstracto, anterior a la realidad terrenal que alcanzó con la individualidad determinada de Cristo entendido como Hombre-Dios. Con semejante hecho se cumplió el anhelo de emancipación y la preocupación del mundo por reconciliarse con el espíritu se trasladó desde esa época al mundo cristiano germánico. En una carta a Creuzer, "Hegel escribe acerca del 'gigantesco paso' que tuvo lugar principalmente en Proclo, y que constituyó la verdadera crisis del tránsito de la filosofía antigua al cristianismo. Precisamente ahora se trataba de "volver" a dar un paso semejante. Por eso nada le parecía tan oportuno para la época como la nueva edición de Proclo, realizada por Creuzer".²⁷

Pero ¿qué resulta de todo esto para la consumación hegeliana de la filosofía cristiana? Manifiestamente lo siguiente: que ésta es el *último paso*, *anterior a un gran cambio y a una ruptura con el cristianismo*. En efecto, la consumación hegeliana de la filosofía antigua y cristiana es la misma que se había producido en Proclo, una *reconciliation de lo corrompido*. Su más alta afirmación coincide con el comienzo de una decadencia, de una época en que "todo está conmovido por la disolución y la aspiración a algo

26 xv, 690. Cf. Rosenzweig, *op. cit.*, parte I, pp. 9 y ss.

27 xv, 14, 95 y 8.

28 *Briefe*, II, 32.

29 Feuerbach, *transcendental Philosophy*, 6-9, c. Machelet, *Hegel der unmittelbare Weltphilosophie*. Hegel et le monde universel (Leipzig, 1871) p. 4.

nuevo.³⁰ La filosofía alejandrina fue el último florecimiento del imperio romano decadente y no otra cosa ha sucedido en los siglos XV y XVI –en la terminación de la segunda época– cuando la vida germanica de la Edad Media adoptó otra forma:

La filosofía comienza con la decadencia de un mundo real, cuando el auge surge – pintando con colores pálidos, la frescura de la juventud y de la vitalidad ya están lejos, y su reconciliación no es la reconciliación con la *realidad*, sino con el mundo *ideal*. Los filósofos griegos habían abandonado las ocupaciones de Estado –eran necios, como él [Viehblo] los llamaba, y se refugiaban en el mundo del pensar– y esta una determinación esencial, conservada por la misma historia de la filosofía.³¹

También la filosofía política de Hegel pinta con colores pálidos y no quiere re-crearse el mundo ya “acabado” sino solo conocerlo como tal como “fuerza” y ella quiere ser un reconocimiento, una reconciliación con lo “pacífico”. Ahora bien, el pensamiento es a guisa por entero interiorizado en la subjetividad y simultáneamente abarca como Idea organizada el universo, entendido como mundo que ha llegado a ser “inteligente”, transparente y transparente. La “objetividad” toda ya existente se ha identificado con su “autogeneración”. Parece que para el espíritu cósmico ahora ha llegado el momento de separar de sí todo ser extraño y objetivo, para poder captarse. Finalmente, como espíritu abstracto y engendrar desde sí mismo lo que se le opone para mantenerlo con calma en su poder. En esta actividad de objetividad y actividad espontánea se cierra el sentido y ampado y comienzo de la nueva época. Sobre la base de esta intención histórica final, puede entenderse todo el *pathos* y la importancia que se encuentra en la conclusión hegeliana de la historia de la filosofía:

Ahora bien hasta aquí ha llegado el espíritu cósmico. La eterna *Gesellschaft* constituye el resultado de todas las anteriores, nada se ha perdido. Los principios se conservan. Esta Idea concreta es el resultado de los esfuerzos de espíritu a través de casi dos mil quinientos años. La esencia nació en el año 640 antes de Cristo –de su trabajo más serio por hacerse objetivo a sí mismo y por conocerse. *Tantae molis erat seipsam cognoscere mentem*.

30 XI d. 67

31 XIII. 86 y ss. (cursivas del autor)

32 XV. 689 y f. s. f. 1-4

La doble significación de la consumación de Hegel, entendida como realización plena y como frivolidad, se manifiesta en la modificación del *vergiß an römam: audere gentem* en un *se ipsum agnoscere mentem*. La transformación quiere decir lo siguiente: para fundar el imperio romano se necesitó entonces del mismo esfuerzo que se necesita ahora para cimentar el imperio espiritual. En realidad, la historia del Logos cristiano finalizó en el momento en que Hegel, con la "valentía del conocimiento", remató una época de dos siglos y medio. Lo que el mismo alera del arte, o sea que este había perdido el interés absoluto tan pronto como "todo estaba exteriorizado" y que sus sucesores estaban obligados a "evantarse contra todo y pretender, en virtud de su consumación, para la élite social que cerraba un mundo entero de lenguaje, de conceptos y de cultura finalizaba con la historia del espíritu de Hegel. Con ese fin a la vez nuestra peculiarisima "historia del espíritu" como *un lucus non lucendo*.

Hegel no expresó de modo directo, sino mediato, el sentido histórico final de la consumación producida por el Asio y manifestando, decir que piensa desde la "vez de espíritu" su visión retrospectiva y rememorativa se refiere a lo que ha sido, y al mismo tiempo, con mirada cuestionante y ante la posibilidad de un posible nuevo mundo del espíritu de cuyo saber presiente conscientemente. Escasas referencias a América que, desde comienzos de siglo, regía como siendo la tierra futura de la libertad, con el haber concretamente la posibilidad de que el espíritu cosmo pueda haber abandonado a Europa.

América es pues, la tierra del futuro en la cual se debe manifestar en lo porvenir y, a pesar de su importancia histórica, en versa, es la tierra serena por todos aquellos que se abarren en el pasado histórico de la vieja Europa. Napoleón pudo decir *cette vieille Europe m'emme*. Pero lo que hasta ahora ocurre en América solo es el reflejo de viejo mundo y la expresión de una realidad nueva como tierra del futuro por ahora en nada nos concierne.

De modo semejante concluye Hegel al referirse a la significación futura del manco eslavico que él entendía como "intermediario" en la lucha entre una Europa cristiana y Asia con la siguiente proposición: excusa de su tratamiento a masa eslava, porque hasta entonces ella no había entrado, como factor autónomo, en la serie de las configuraciones de la razón. "Que nos

Pero va en la propia conciencia histórica de Hegel, se hallaba contenida y prevista la *presbuidia* del avance de nuevas dimensiones. En efecto, el saber filosófico de la sustancial de la época acontece por cierto, dentro del espíritu de su tiempo, a que dicho saber pertenece y, por tanto, solo lo sobrepasará "formalmente", es decir, como saber objetivo. Pero al mismo tiempo, con ese saber ulterior y destacado se pone la diferencia que lleva a un desarrollo posterior: la diferencia "entre el saber y lo que es". De este punto se desprende la posibilidad y la necesidad del avance de nuevas dimensiones, tanto en la filosofía como en la realidad. Luego, la diferencia formal también es real y efectiva. Se dice que el saber produce una nueva forma de desarrollo.³⁸

Por su forma, el saber revolucionario el contenido sustancial. La filosofía que se consuma genera el lugar del nacimiento del espíritu, que más tarde tenderá hacia una configuración real y nueva.³⁹ Y de hecho, a comienzos hegelianos de la historia del saber constituyó el lugar de origen, desde el cual nació el acontecer espiritual y político de siglo XIX. Pocos años después de su muerte, al final de la *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania* (1834), Hegel trató de abrir los ojos a los franceses, a fin de que viesen de concreto la revolución que podía producirse a partir de la Reforma y de la filosofía alemana:

Me parece que un pueblo metódico, tal como es nuestro, tenía que comenzar por la Reforma para ocuparse después de la filosofía, y ser con posterioridad a la consumación de esta podría pasar a la revolución práctica. Este orden lo encuentro por completo racional. Las cabezas que la filosofía utilizó para meditar la revolución puede cortarlas más tarde con fines cualesquiera. En cambio, la filosofía nunca más bien se podría ensayar las cabezas cortadas por la revolución, y esta la hubiera precedido. Más no temas, republicanos alemanes: la revolución alemana no está para el empuje y cruzada y suavidad, por el hecho de estar antecedida por la crítica de Kant, por el idealismo trascendental de Fichte y por la filosofía de la naturaleza. Mediante esas doctrinas, se desarrollan realmente fuerzas revolucionarias que solo aguardan el día propicio para pro-

38 XI, 10 y 11, c. XIV, 263 y 264. *Briefe*, 194. "Cada día es mayor mi convencimiento de que el trabajo teórico produce más en el mundo que la labor práctica, si se revolucionara el reino de las ideas, las consecuencias de ese acto se manifestarían en la realidad."

39 En un sentido expresamente progresivo y revolucionario. H. Bauer interpretó este pasaje como una crítica de lo subsistente. *Die Positivität Jüngsten Gerichts* — la trompeta del juicio — op. cit. pp. 79 y 80 — de modo más poderoso, en la acusación de — escrito de Cieszkowski. Michelet dedujo del principio de Hegel la figura — configuración de — la praxis histórica. W. Kuhn, Cieszkowski, op. cit. p. 64.

rumbrir y llenar el mundo de espanto y admiración. Aparecerán y kantianos —que va en el mundo de los fenómenos y desdenaban cualquier compasión— y despiadadamente con espada y hacha, revolverán el suelo de nuestra vida europea hasta extirpar de ella las últimas raíces del preterito. Entrarán en escena fichteanos armados que con el fanatismo de su voluntad no estarán refrenados por el temor ni por el egoísmo —no así semejantes a las mistas trascendentales serán en una revolución social, mas inflexibles que los primeros cristianos, puesto que estos se portaban el martirio terrenal para alcanzar la bienaventuranza del cielo— mientras que el idealista trascendental considera que el martirio mismo es ya la aparición y atrilchetado en el propio pensamiento, será inacabable. Sin embargo, los filósofos de la naturaleza se nos rarán como los más espantosos de todos, en caso de intervenir activamente en una revolución alemana: ellos se identificarán con la obra de la destrucción y sin embargo, si la mano del kantiano repentinamente se cierra con fuerza y seguridad, porque su corazón no está movido por ningún respeto hacia lo tradicional, si la valentía como al fichteano, no obstante el peligro, porque para él este no existe en la realidad, el filósofo de la naturaleza, en cambio, será terrible, porque se supeditará a la violencia, no tanto de la naturaleza y podrá evocar las fuerzas demoníacas de Völk y Partei, sino germánico, por eso, tan pronto como se le despierte el placer de combatir, propio de los antiguos alemanes, no combatirá para aniquilar ni para vencer sino meramente por combatir. El cristianismo —y este es su más bello servicio— en cierto modo ha apaciguado aquel bestial placer germánico de lucha, sin embargo, no lo pudo destruir y si alguna vez se rompiera el talismán de mestizador, la cruz volverá a creptar la absurda señal del guerrero lumbundo, sobre el cual los poetas noruegos tanto han cantado y dicho. Ese talismán está apollado, y llegará el día en que se romperá miserablemente — Os aconsejo, franceses, manteneros muy cautos y sobre todo caídos mucho de apañar. Fácilmente nosotros podríamos entender ese gesto, erróneamente y con nuestra indole descortes, os quitaríamos bruscamente a paz — Piense bien de vosotros, y por eso os digo la amarga verdad. Teneis que temer más de una Alemania liberada que de la Santa Alianza entera, con todos los croatas y cosacos incluídos [— Jamás he podido entender de que se os acusa. Cierta vez, en una cervecería de Gotinga, un joven alemán era apado a la antigua dajo que había que vengarse de los franceses por el conrado von Stauffen, que ellos habían decapitado en Napoles. Por cierto que vosotros habréis olvidado ese episodio desde hace mucho tiempo. Pero nosotros no olvidamos nada. Ya veis que si tuviera placer en

provocaros, no nos faltarian razones atinadas. En todo caso, os aconsejo estar alerta. En Alemania puede suceder cualquier cosa y será lo mismo que avance o pague el príncipe heredero de Prusia o el doctor Wirth. Manteneos siempre preparados. — Yo pienso bien de vosotros y, en verdad, me espanto cuando oigo a jóvenes que aconsejan a vuestros ministros asesinar a Francia. Puesto que, no obstante vuestro romanticismo actual, sois clásicos natos, conocéis el Olimpo. Entre los dioses y las cosas desnudos está vuestra divinidad que, a pesar de badarse rodeada de alegrías y pasatiempos, siempre lleva una coraza y mantiene el yelmo en la cabeza y la lanza en la mano. Es la diosa de la sabiduría.

La revolución alemana anunciada por Heine no estalló entonces, pero todo cuanto aconteció por obra de sus discípulos de Hegel sigue teniendo vigencia hoy. Una década después de la excitante advertencia de Heine aparecieron en un año y el mismo año de 1843, los siguientes escritos revolucionarios: la *Fruchtbauch: Principios de la filosofía del futuro*, de Strauss; *De la creación del hombre dans l'humanité* de B. Bauer, *El cristianismo descubierto*, y de Kierkegaard, *La enfermedad*. Con la excepción de Prodhon fueron los principales adversarios de Hegel quienes, tras leer y tener en práctica. A través de ellos se manifestó el hecho de que la teología filosófica de Hegel constituía realmente un fin y que había una crisis en la filosofía del espíritu y de la vida cultural europea. En lugar de la mediación de Hegel, entro la voluntad de una decisión que viviera a separar lo que quedaba uniendo la antigüedad y el cristianismo, Dios y el mundo, la interioridad y la exterioridad, la esencia y la existencia. Pero también, por otra parte, solo una composición tan acabada como la de Hegel podía volver a darse verse completamente en sus partes. La penetración crítica de los hegelianos de izquierda tomaba su criterio de mediación misma en el carácter decisivo de la reconciliación de Hegel. La expresión más palpable de esta actitud se encuentra en la filosofía del Estado y de la religión, la construcción y destrucción a partir de los esfuerzos de sus discípulos, porque a ellos les interesaba el Estado "real" y el cristianismo "real".

3. LA RECONCILIACIÓN HEGELIANA DE LA FILOSOFÍA CON EL ESTADO Y CON LA RELIGIÓN CRISTIANA

La *Filosofía del derecho* de Hegel, que apareció simultáneamente con el primer curso sobre filosofía de la religión, constituye la ejecución concreta de

una tendencia de principio hacia la reconciliación de la filosofía con la realidad en general: en tanto filosofía del Estado, con la realidad política, como filosofía de la religión, con la religión cristiana. En ambos dominios, Hegel no se opone a la realidad, sino también en ella, aunque "dentro del concepto". Desde el punto de vista culminante de su actividad, concibió el mundo real como "adecuado" al mundo de espíritu y, por otra parte, el Estado prusiano protestante se apropió de la filosofía en la persona de Hegel.⁴⁰ En el prólogo a la *Filosofía del derecho*, Hegel aclara de modo expresamente polémico el puesto de la filosofía en la realidad: "Aquí reside el punto problemático, en el que Marx y Kierkegaard introducirían sus propias tesis según las cuales la filosofía tenía ser realizada. En Marx, la filosofía se convirtió en 'inteligencia de proletariado', en Kierkegaard, el 'pensar puro' se transformó en 'pensar existente'"; por cuanto a realidad efectiva no parece ser racional ni cristiana.

La filosofía puramente de Hegel se volvió contra la opinión de que en la realidad jamás se daría un estado racional "como si el verdadero Estado fuese un mero 'ideal' o un 'postulado'".⁴¹ La filosofía verdaderamente es "algo así como un 'sondeo en lo racional'" y, justamente por eso, será una "aprehensión de lo actual y de lo real" pero, sin embargo, no se trata de la simple postulación de algo trascendente, de algún Estado ideal que solo debería ser, sino que a ser jamás de modo concreto. Concibió el Estado prusiano actual, es decir el de 1817, como una realidad en el sentido último de la *Logik* o sea, como la unidad concretizada de la esencia interna, y la existencia externa, como una realidad en sentido "ontológico" de la palabra.⁴² Luego en esta lograda "madurez de la realidad" que, por tanto, también estaba madura para la decadencia, el pensamiento ya no se opone críticamente a la realidad, sino que se le "enfrenta" como un ideal reconciliado con la real.⁴³ La razón consiente de su misma filosofía del Estado y la razón entendida como realidad concretamente existente "como Estado real" se concilian entre sí y "en la profundidad del espíritu sustancial de la época son una y la misma cosa".⁴⁴ Pero lo que se había entre la razón concebida como espíritu y la consecuente

40 Véase el caso se inaugura pronunciado por Hegel en Berlín: *Einleitung*, págs. 19-20. Rosenkranz ofrece un interesante tratamiento en "Das historische-statistische Verhältnis der Philosophie in Preussen und Deutschland" (La relación histórico-estadística de la filosofía en Prusia y Alemania: *Neue Studien*, Leipzig, 1875, pp. 106 y ss.

41 VII, 2, 7 y ss., XIV, 274 y ss.

42 *Logik*, ed. Lasson, II, 156. Enc., § 6.

43 V, 2^a ed., 20.

44 Cf. en cambio Marx, I/1, 612 y s.

y la realidad concretamente existente — lo que todavía separa a aquélla de esta y se resiste a la reconciliación. Hegel lo explica tan apodictica como indeterminadamente diciendo que es “a traba de algo abstracto que todavía no se ha liberado en el concepto”. Sortea ese *hiatus irrationalis* por la adecuación del concepto de realidad racional, efectuada mediante la diferenciación de la “aparencia” y la “esencia” de la abigarrada corteza y del “puro interior”⁴⁵ de la existencia externa contingente y la realidad interna necesaria. La exclusión hegeliana de la existencia “casual” y “contingente” del interés de la filosofía, entendida como conocimiento de la realidad, se vuelve sin embargo, contra él mismo cuando se le reprocha su “acomodación” a lo que subsiste en estado de pasaje. Serie ante adaptación de la realidad efectiva se encubre por el concepto hegeliano de “lo que es” porque lo “que es” afecta por igual a lo solo subsistente y a lo verdaderamente real.

Para la comprensión de principio de Hegel más importante que a filosofía del Estado es la *filosofía de la religión* a la no constituye una parte separada del sistema entero sino que es su punto de gravedad espiritual. La filosofía de Hegel es “sabiduría del mundo”⁴⁶ y “conocimiento de Dios”⁴⁷ al mismo tiempo pues su saber sustituye a lo “Retirándose a sí mismo, el hombre estaba condenado por Dios a ser filósofo” y para el “el terguero del entisismo” era uno y el mismo que el del “concepto”. La lectura de un período le parecía tan justificada como el conocimiento paratimonizado de la Biblia.

La lectura de períodos a la mañana temprano es una especie de benediction matutina realista. Orientamos la propia conducta frente al mundo, sea basandonos en Dios, en lo que es el mundo. En ambos casos tenemos la misma seguridad: sabemos a que atenernos.

La verdadera filosofía ya es, ella misma, culto divino, aunque de “modo peculiar”⁴⁸ la filosofía de la historia sirve a Dios como teodicea, la filosofía del Estado como una concepción de lo divino en la Tierra, la lógica como exposición de Dios en el elemento abstracto del pensar puro.

45 *VI* (2ª ed.), 18 y 3.

46 *VI* (2ª ed.), 3 y 11, 100 y 5. *Enc.* § 6, § 13, *Zus.* § 13, *Zus.* § 445 *Zus.*

47 *Enc.* § 552; 11, 440.

48 XI § 5 y 5. *Wie vernunft in der Geschichte*. La razón en la historia — *op. cit.* pp. 18 y 3.

49 *Briefe*, II, 377.

50 Rosenkranz: *Hegel — Leben, op. cit.* p. 545. Cf. Hegel, *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía], 1938, pp. 220 y 3.

Para Hegel, la verdad filosófica del cristianismo consistía en el hecho de que Cristo había reconciliado la esencia entre lo humano y lo divino. Los hombres pueden efectuar tal reconciliación sólo porque ella es su misma, ya aconteció en Cristo, pero también tiene que producirse a través de nosotros mismos y por nosotros mismos, de ese modo ella llega a ser en sí y para sí la verdad que es. “Semblante unidad de la naturaleza divina y la naturaleza humana en general, que según Hegel es el objeto de la creencia en la encarnación de Dios, volvió a ser disuelta por completo tanto por Marx como por Kierkegaard. El decisivo ateísmo de Marx sufre absoluta en el hombre como tal, en principio vale a más de Hegel que de Kierkegaard, cuyo te-paradoja tenía por supuesto la diferencia entre Dios y el hombre. Para Marx el cristianismo es un mundo al revés” para Kierkegaard “un estar sin mandamiento” Dios, para Hegel, en cambio, es ser en la verdad sobre la base de la encarnación divina. Naturaleza humana y divina “en unidad” he aquí una expresión dura y grave, pero sólo si se la admite representativamente y no se la concibe de modo espiritual. En el formidables contexto Hombre-Dios, el hombre llega a la certeza de que la debilidad finita de la naturaleza humana no es reconciliable con esa unidad.⁵¹

Vista como “condición” la reconciliación de lo terreno con lo divino, consiste en el reino de Dios. “es decir una realidad en la que Dios domina como espíritu único y absoluto. Producir en el pensamiento y conciencia esa realidad fue la meta del joven Hegel — y le pareció haberla alcanzado — finalmente — en su *Historia de la filosofía*. El reino de Dios, propio de la filosofía de la religión, se identifica con el “reino intelectual” de la *Historia de la filosofía* y con el “reino del espíritu” de la *Fenomenología*. Por tanto, la filosofía considerada en totalidad, consiste en la misma reconciliación con la realidad que es efectuada por el cristianismo a través de la encarnación divina y entendida como reconciliación finalmente concebida es una teología filosófica. Mediante esa reconciliación de la filosofía con la religión, a Hegel le pareció haber restaurado a “paz de Dios” de una manera racional.

⁵¹ XI, 228 y 33. *Phänomenologie*, op. cit., p. 529.

⁵² XI, 219, 235, 236, 242. Cf. Michelet: *Entwicklungsgeschichte der neueren deutschen Philosophie* — op. cit. — p. 334: “todas las esferas del espíritu según Hegel — se conciben los modos de acuerdo con los cuales Dios se hace y se ha hecho eternamente hombre”.

⁵³ XI, 238 y 33., cf. en cambio Kierkegaard, IX, 73 y 95.

⁵⁴ XI, 244. Cf. la novela satírica de Kierkegaard acerca del “Reino de Dios” y 2. 98.

⁵⁵ *Briefe*, I, 13 y 18.

En tanto Hegel concibe el Estado y el cristianismo de una manera igualmente ontológica a partir del espíritu entendido como lo Absoluto, *la religión y el Estado se confirman entre sí*. En cambio, discute su relación respecto de su diversidad y en vista de su unidad. Esta reside en el contenido, la diversidad, en la distinta forma de contenido, que es uno y el mismo. Puesto que la naturaleza del Estado es "la voluntad divina en tanto actual" puesto que es un espíritu que se despliega en la organización real de un mundo y dado que, por otra parte, la religión cristiana no tiene por contenido nada más que la verdad absoluta del espíritu, el Estado y la religión pueden y deben que coincidir sobre la base del espíritu cristiano, aunque en la formación del mismo contenido se separen en Iglesia y Estado.⁴⁶ Una religión del "muro", "corazón" y de la "intimidad" que "polemiza" contra las leyes y las instituciones del Estado y de la razón pensante o que se contenta de modo pasivo con la mandamidad del Estado, no atestigua la fuerza, sino la debilidad de la certeza religiosa. "La verdadera fe es *despreocupada*" con indiferencia de que sea o no adecuada a la razón; esa creencia no se refiere a la razón ni tiene relación con ella. La última es propia de "nuestra época" y podríamos preguntar si nace de una "verdadera necesidad" o de una "vanidad no satisfecha". La religión verdadera no tiene ninguna objeción negativa respecto del Estado vigente, sino que lo reconoce y confirma, tal como, por otra parte, el Estado reconoce y confirma el cristianismo. Lo que en el concepto extremadamente polémico de Kierkegaard aparece como conversión reprochable, para Hegel era acuerdo esencial.⁴⁷ En la naturaleza de la cosa está el hecho de que el Estado cumple con su deber de ayudar a la comunidad en sus fines religiosos y preservar la defensa de los mismos. Incluyo en cuanto la religión es el factor que integra el Estado a las más profundas convicciones, debe exigir a todos los súbditos que se atengan a determinada comunidad eclesial. Por otra parte, a la que cada uno prefiera, pues el Estado no se puede pronunciar acerca del contenido, porque este se refiere al contenido de la representación. Un Estado desarrollado en su organización y por eso mismo, fuerte tanto más liberal podrá ser en su conducta. Le será posible pasar por alto casos particulares y hasta tolerar comunidades (cuyo número, por cierto, se tendrá en cuenta) que no reconozcan religiosamente sus deberes. Arec-

46 *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho], § 270; *Enc.*, § 352.

47 Rosenkranz, *Hegels Leben*, op. cit., p. 557.

48 La polémica de Hegel se dirige contra Jacoby y Schleiermacher, pero también se aplica a Kierkegaard, quien transformó sentimientos de Schleiermacher en "pasión" que se opone a la razón. Para el concepto polémico de Kierkegaard contra el cristianismo, véase ante todo XII, 29 y 47 y ss.

tos para con él.⁵⁹ La intelección filosófica debe reconocer que la Ig es a y el Estado se identifican por el contenido de la verdad, en el caso de que ambos se fundamente en el espíritu. Dentro de principio cristiano del espíritu absolutamente libre existe la absoluta posibilidad y necesidad de “que el poder estatal haga coincidir la religión y los principios de la filosofía es decir, de que se produzca la reconciliación de la realidad en general con el espíritu, del Estado con la certeza moral religiosa, y también con el saber filosófico”.⁶⁰ La filosofía hegeliana del espíritu objetivo concluye con la siguiente proposición: “La entidad y la espiritualidad religiosa del Estado se garantizan mutuamente.”⁶¹

En cuanto Hegel concibe el cristianismo de modo absoluto y al mismo tiempo, históricamente, en conexión con el mandado y el Estado, el fue el último filósofo cristiano, anterior a la ruptura de la *fractura* con el cristianismo. Dicha ruptura fue planteada y producida desde dos lados opuestos, por Feuerbach y Kierkegaard. Según Feuerbach, siguiendo el tercer acto a filosofía tanto como el de la religión misma, se debe negar a media conciencia la dogmática cristiana con la filosofía. En efecto, cuando se considera el cristianismo en su realidad histórico-determinada, y no como “Idea” indeterminada toda base la es necesariamente irreligiosa porque el investigador manda mediante la razón y niega el milagro.⁶² En el mismo sentido, Ruge afirmaba que toda filosofía desde Aristóteles, era “ateísta” porque ella investiga y concibe la naturaleza y el hombre en general. Por otra parte, empero, tampoco el cristianismo puede querer ser un mero actor en la historia del mundo y un fenómeno humano. “La filosofía y el cristianismo, jamás se pueden identificar.” Con esas palabras comienza una anotación del diario de Kierkegaard. En efecto, si yo quiero atenerme a la esencia del cristianismo, la necesidad de la redención se tiene que extender al hombre entero y, por tanto, también a su saber, cierto que se puede pensar en una filosofía “según el cristianismo”, cuando un hombre se hace cristiano, pero entonces la relación no concierne a la filosofía, a la filosofía según el cristianismo, sino a la del cristianismo con la concepción filosófica.

59 *Rechtsphilosophie*, § 270.

60 *Enl.*, § 55. Por conciencia religiosa Hegel entendía la conciencia moral protestante que concebía como unidad de lo ético y lo religioso.

61 *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der hegelischen Philosophie gemachten y —wider— der Unchristlichkeit*. Acerca de la filosofía y el cristianismo, en relación con el reproche lanzado a la filosofía hegeliana de la a de cristianidad 1839, 1, 42 y ss.

62 *Ibid.*, 1839, 13, 179 y ss.

63 *Briefe*, 1, 269.

tiano "es como si se quisiera sostener que la filosofía, ante el cristianismo, no puede llegar al resultado de que no sería posible resolver el enigma de la vida". Pero entonces, al llegar a la cumbre de su plenitud, la filosofía implicaría su decadencia—incluso, tampoco podría servir como tránsito al cristianismo—pues ella se tendría que atener a ese resultado negativo.

En general, resalta en este punto un abismo abierto de par en par: el cristianismo establece que el conocimiento del hombre es defectuoso, sobre la base de los pecados, pero que se justifica en el cristianismo; el filósofo trata justamente *qua* hombre de dar cuenta de la relación entre Dios y el mundo, por eso el resultado se puede reconocer como limitado, en cuanto el hombre es un ser limitado; pero al mismo tiempo como el más grande postulado para el hombre *qua* hombre.⁶⁴

Desde este punto de vista cristiano, el filósofo tiene que admitir el optimismo o desesperar, porque es, en cuanto filósofo, no conoce la redención por obra de Cristo.⁶⁵ En contraste con esta alternativa, Hegel diviniza la razón de un modo aristotélico y determinaba lo divino a través de Cristo.

La reconciliación hegeliana de la razón con la fe y de cristianismo con el Estado, dentro de elemento de la filosofía, había finalizado a mediados de 1841. La ruptura histórico-temporal con la filosofía de Hegel se en Marx era ruptura con la filosofía de Estado y en Kierkegaard con la filosofía de la religión: en ambos casos se rompió con la identificación del Estado de cristianismo y de la filosofía. Feuerbach atravesó de diferente manera, cumplió semejante ruptura de un modo tan decisivo como el de Marx y Bauer y no en menor medida que el de Kierkegaard. Feuerbach, en efecto, redujo la esencia del cristianismo al hombre sensible. Marx atravesó contradicciones de mundo humano; Bauer explicó su nacimiento a partir de la decadencia de mundo romano y Kierkegaard la dismutación a expensas del Estado cristiano, de la Iglesia cristiana y de la teología, brevemente el resto de toda su realidad histórico-universal, convirtiéndola en la paradoja de un salto decidido y desesperado a la fe. Cada quien sea a qué le atraía que redujera el cristianismo existente, juntos destruyeron el mundo cristiano burgués y con ello la teología filosófica de la reconciliación de Hegel. La realidad ya no se les apareció más a la luz de la liber-

64. *Tagelichter*, citados, ed. Inich, op. cit. pp. 178 y ss. cl. 764 y 461-5.

65. La hipótesis de que Dios pueda haber creado seres libres que se le enfrentan es ilusoria, que la filosofía no puede soportar, aunque quede suspendida de ella. Así rezan juicios de Kierkegaard sobre la filosofía de la libertad de Kant a Hegel (*ibid.*, p. 418).

tad de un seguir siendo en sí mismos sino a la sombra de autoextrañamiento del hombre.

Con clara conciencia de la plena finalización de la filosofía cristiana de Hegel, Feuerbach y Ruge, Stirner y Bauer, Kierkegaard y Marx, en tanto herederos reales de la filosofía hegeliana, promovieron una transformación que negaba decididamente el Estado y el cristianismo existentes. Los viejos hegelianos, lo mismo que los jóvenes hegelianos, también concebieron el ser como histórico final de la teoría de Hegel. Fueron tan consecuentes que, alrededor de 1830, entendieron todas las filosofías aparecidas después de Hegel como meros apéndices del sistema de este último. Y en aras de los jóvenes hegelianos la destruyeron con métodos propios. Preste a los neohegelianos todos tuvieron la ventaja de no haber desconocido la ambición que se hablaba en la "conclusión" de la *Logica* y de la *Estética*, *logos* en el sistema de la *Enciclopedia* y en la "conclusión" de la *Historia de la filosofía*.

Viejos hegelianos, jóvenes hegelianos y neohegelianos

1. LA CONSERVACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL

A TRAVÉS DE LOS VIEJOS HEGELIANOS

Para la división de la escuela hegeliana en una derecha de viejos hegelianos y una izquierda de jóvenes hegelianos, es importante el hecho de que tal diferenciación no surgiera de diferencias filosóficas puras, sino de diferencias políticas y religiosas. Según la forma, la distinción procede de la división política del Parlamento francés y de acuerdo con el contenido, de concepciones diferentes relativas a cuestiones de cristología.

La diferenciación establecida por primera vez por Strauss¹ y desarrollada luego por Michelet² se conserva desde entonces. La derecha —construida por E. Bauer— se vincula ahora con la distinción hegeliana de la religión cristiana en la que Hegel distinguía el contenido y la "forma", y critica ya positivamente su contenido, mientras que la izquierda al mismo tiempo se retira a crítica, además de la forma religiosa de la representación

¹ *Strauss bricht mit dem Gange der der Schrift ab, das Leben Jesu*. Escritos políticos en: *Letras de su obra de vida de Strauss*. N.º 1, 80, ed. Th. Ziegler, 1. E. Strauss, Estrasburgo, 1908, p. 250.

² *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland*. Historia de los últimos sistemas de la filosofía en Alemania. Parte I. Berlín, 1838, pp. 654 y ss. Además: *Begriff der unentwegte Weltphilosophie*. Hegel, el incontestado, el solo universal. Leipzig, 1803, pp. 50 y ss. Cf. Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Hegel como filósofo nacional alemán. Leipzig, 1830, pp. 7 y ss. Cf. Erdmann: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Compendio de historia de la filosofía. Berlín, 1870, § 329, 30; § 336, 2; § 337, 3.

³ En un primer tiempo, Bauer representó la interpretación ortodoxa de la filosofía hegeliana de la religión, su tránsito a la crítica de la religión, emprendida desde el punto de vista del racionalismo de izquierda, todavía no ha sido explicado, a pesar de la disertación de M. Hegel. Leipzig, 1908, sostenida en Erlangen.

ción del contenido mismo, junto con la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana. La derecha quiso conservar la historia íntegra del Evangelio, el centro (Rosenkranz, y de modo cordel llamado también Schaller y Erdmann) solo conservó una parte, y la izquierda afirmaba que a partir de la idea no podían mantenerse los informes históricos de los Evangelios, ni en su totalidad ni parcialmente. Strauss se consideraba a sí mismo un representante de la izquierda y Michelet, en concordancia con Gans, Vatke, Marheineke y Benary, propuso, en sus *Lecciones sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma*, una coacción del centro con la izquierda. Contaba entre los "seudohegelianos" con el joven Eiche, K. Fischer, Weisse y Bruns. Se comenó eficientemente polemizar con la imaginaria y vaciedad de la controversia en la cuestión de la encarnación divina de la personalidad de Dios y de la inmortalidad del alma, tan obvia nos parece el resultado destructivo de esa crítica a la religión, llevada a cabo por los discípulos de Hegel. Desde el punto de vista de la crítica del último, la discusión de las cuestiones teológicas no era menos importante que la relacionada — en Ruge, Marx y Lassalle — con la teoría hegeliana del Estado.

El sentido orgánico de la escuela fundada por Hegel mismo, a través de los escritores de su obra, von Henning, Holth, Forster, Marheineke, tanto como Bruns, C. Gans, Conrad y Schaller, fueron varios hegelia-

4 Véase la retención en la monografía de W. Kuhne sobre Cieszkowski, op. cit., pp. 84 y ss.

5 En primer lugar la obra de Feuerbach, *Quarta y última voluntad de la humanidad. Pensamientos sobre la muerte* (1842) (traducción de E. E. de la editorial de Strauss, Leipzig, hasta 1842). Los siguientes: Fichte, *Die letzten und ersten Prinzipien* (La doctrina acerca de las cosas últimas y primeras) (1842); Hegel, *Einleitung in die Philosophie* (Introducción a la filosofía) (1842); Hegel, *Die Philosophie der Religion* (La filosofía de la religión) (1842); Hegel, *Die Philosophie der Kunst* (La filosofía de la arte) (1842); Hegel, *Die Philosophie der Natur* (La filosofía de la naturaleza) (1842); Hegel, *Die Philosophie der Geschichte* (La filosofía de la historia) (1842); Hegel, *Die Philosophie der Ethik* (La filosofía de la ética) (1842); Hegel, *Die Philosophie der Politik* (La filosofía de la política) (1842); Hegel, *Die Philosophie der Rechtslehre* (La filosofía de la teoría del derecho) (1842); Hegel, *Die Philosophie der Wissenschaften* (La filosofía de las ciencias) (1842); Hegel, *Die Philosophie der Religion, der Kunst, der Natur, der Geschichte, der Ethik, der Politik, der Rechtslehre, der Wissenschaften* (La filosofía de la religión, de la arte, de la naturaleza, de la historia, de la ética, de la política, de la teoría del derecho, de las ciencias) (1842). Véase además la crítica de Cieszkowski en *Gedanken und Erfahrungen* (1842) y la respuesta a parte 842. E. Erdmann, op. cit., 845 y Rosenkranz, *Neue Studien*, II, 454.

los. Conservaron literalmente la filosofía de Hegel y la continuaron en investigaciones histórico-particulares, pero cuando la reprodujeron según modos propios, no sobrepasaron la época de la influencia personal de Hegel. Para el movimiento histórico del siglo xix carecen de significación. En contraste con ellos, nació la designación de "jóvenes hegelianos" e también la de "neohegelianos". Para evitar confusiones, en lo que sigue se designará como neohegelianos exclusivamente a quienes, en nuestro tiempo, renuevan el hegelianismo: jóvenes hegelianos, a los discípulos y sucesores de Hegel pertenecientes a la línea radical de izquierda, y viejos hegelianos a los que, por encima de período de crisis, y a través de todo el siglo, conservaron el modo de pensar histórico de Hegel según maneras en cada caso particulares y se atenerse al sentido literal. Podemos llamarlos viejos hegelianos, porque no tendían a una renovación radical. Desde este punto de vista, consideramos principalmente que Rosenkranz y, a su vez, Haym, Frammann y K. Fischer fueron los conservadores propiamente dichos de la filosofía hegeliana, entre Hegel y Nietzsche.

K. Rosenkranz (1805-1879) —llamado con derecho por Ruge y, más libremente los jóvenes hegelianos— en sus dos insuperables monografías sobre Hegel ha trazado de manera penetrante el lugar histórico de la filosofía posterior a Hegel. Nosotros, es decir los actuales —dice en su primera exposición de 1844— "parecemos ser separatistas y exaltadores" de los filósofos que nacieron en la segunda mitad del siglo xviii y murieron a principios del siglo xix.

¿Somos capaces de transmitir a la segunda mitad de nuestro siglo un sagrado fetiche de pensadores semejantes? ¿Acaso en nuestra juventud y vejez aminoramos la aspiración a la especulación que apasionaba el ánimo

6 Véase por ejemplo la obra de Krug: *Diele Beiträge zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts*. Die Hefen von Bonn — ensayo sobre el escrito de los contemporáneos hegelianos — *Ante den Blick auf die Philosophie unserer Zeit* — es una contribución a la historia de la filosofía del siglo xix, edición de Halle y los filósofos actuales de nuestra época — 1838, p. 5. Véase además el escrito póstumo de Eigenhauf: *St. George Ein Versuch zur Begründung des Neohegelianismus* — Santiago. Ensayo sobre la fundamentación del neohegelianismo — 1848. *Hegel Leben*. La vida de Hegel. Berlin 1844. *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig 1870 para lo que sigue: *Neu Studien* — 1. *Zur Geschichte der neueren deutschen Philosophie, besonders der Hegelschen*. Sobre la historia de la filosofía alemana moderna en particular de la hegeliana — Leipzig 1878. *Neu Studien* — 5 — Leipzig 1875. *Aus einem Tagebuch 1844 bis 1846* — De un diario de 1844 a 1846 — Leipzig 1854. *Postumie Briefe und Aufsätze 1848 bis 1856* — Cartas y artículos póstumos desde 1848 hasta 1856 — editados por P. Heine, Leipzig 1897.

del entusiasmo platónico o de la bienaventuranza de trabajo aristotélico? ¿Sueñan nuestros jóvenes, con otras coronas — para ellos brillan y también los conduce la a la meta de la acción y el ideal de ellos consiste en realizar los ideales de aquellos filósofos? ¿O con respecto a la ciencia y a la vida deben abandonarse a la indiferencia porque — después de haberse proclamado, no con poca precipitación, actanciosa, los triunfadores de la época — carecen de fuerza suficiente para el futuro? Es muy extraño, pero en nuestros días los ingenios parecen no poder preservarse. Rápidamente se desgastan, después de haber alcanzado frutos que prometían algo, se ven ven afectando y comienzan a expresarse y repetirse a sí mismos, precisamente en el momento en que deberían entrar en el período de una actividad energética y concentrada, es decir, después de haber superado los intentos juveniles, carecen de fuerza e incompletos, unilaterales y tempestuosos.

Y con una indirecta a los jóvenes hegelianos que como Feuerbach, Marx y Ruge, pretendían “realizar” la filosofía de Hegel hacia de aquellos que con una “toma de primer plano y fabricada por ellos mismos mediante efímeros hitos en los caminos” improvisan reformas y revoluciones de la filosofía de las cuales esta en su marcha histórica universal, a las ha experimentado nada. Los caballeros de la especulación improvisada se cambaran en medio del laberinto de hipótesis, confunden la quere la de sus aventuras, cegados de verse en tabernas, con el discurso serio, propio de asamblea, reg-sativas, y el estrepito de una ruidosa crítica, con el trágico tonar de la catástrofe. No obstante, Rosenkranz no duda del progreso dialéctico de la filosofía. Es innegable que ella amplía su relación con la realidad, y que la ha transformado a abandonar su anterior “extrañamiento del mundo”. Pero también desde este punto de vista Hegel no solo asegura la unidad de la teoría con la praxis, sino que también la mon, al actualizar el concepto con la realidad y al explicar la esencia a través de la existencia, a aparente. En cambio, la filosofía post-hegeliana se “vuelve” a desintegrar en la unilateralidad de una ontología abstracta. Brunsch o de en empirismo abstracto. Frensdorff. Ambas direcciones de este despedazarse se reúnen en la filosofía de la existencia de anciano Schelling. El revés de esa teoría abstracta se halla en la praxis abstracta de Feuerbach, que convierte lo palpable en el reino de la realidad:

* La obra *Prolegomena zur Historiophilosophie* (Prolegómenos a la historia filosofía de Jęszkowski, 1848) contiene una filosofía de la acción. Véase para este punto la monografía de Wilhelm Kahne, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

Feuerbach es el contrincante más agudo y brillante de Schelling, pero concuerda con este en el hecho de que también el pasa por alto el desarrollo de la conciencia en sistema.⁹ Se atiene a la afirmación de las universalidades embrionales, y por eso no pudo ejercer sobre el progreso de la filosofía el influjo que se podía esperar de la energía crítica con que Feuerbach se había presentado. Del mismo modo que el actual Schelling tampoco el pudo adentrarse en la naturaleza ni en el Estado. Puesto que en segunda parte del hombre visto en circunstancias inmediatas — y rechaza como si fuesen fantasmas antediluvianos, la investigación sobre el ser, el poder ser y el debe ser sobre el ser no dado a pensar y el ser pensado etc. — parece más accesible — práctico, humano y familiar que Schelling, quien, ostentando se complace en el halazgo de los procedimientos en *status ad conditus* de la divinidad y que cree encadenar a muchos con el arte misterioso, propio del que está en el secreto de procesos premundanos.¹⁰

Los cuatro partidos se mueven como es natural, en el enganoso auto-sentimiento en su propia victoria, pero ninguno alcanza la idea concreta y organizada de Hegel, en la cual, en principio y también realmente, se superan las oposiciones entre la razón y la realidad, la teoría y la praxis, la idealidad y la realidad, el pensar y el ser, el sujeto y el objeto, la idea y la historia. Todos siguen siendo teólogos abstractos, que toman en cuenta lo concreto sólo como ejemplos y ardeaban su conocimiento conceptual. Estos extremos provocados por la filosofía de Hegel tienen que desaparecer en esta filosofía hegeliana misma, empero, emerge ahora en su segunda época, más duradera y más libre de egoísmos de escuela. La tarea que se debe realizar realmente consiste en la acabada elaboración de su metodología a través de todos los cambios particulares del saber — en la cual, sin preferencia por esto o por aquel — debe explorarse el universo constricto a un forme

9. *Neue Studien*, I, op. cit., pp. 46 y ss. y K. Fischer, *Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit* — Feuerbach y la filosofía de nuestra época — tratado aparecido en *Die Akademie* de la Academia filosófica publicada por Ruge, op. cit., pp. 28 y ss.

10. *Hegels Leben*, op. cit., pp. xix y s.

Martín hizo una objeción a Stirner, quien mencionaba como ejemplos sólo como ejemplos a fin de dar una apariencia de contenido al esqueleto abstracto de la construcción, tal como en la lógica de Hegel para la aclaración del ser para sí era indiferente acudir al átomo o a la persona" (V, 261 y s.).

11. Realizar esta tarea era el fin que se proponían los *Jahrbücher der Gegenwart* — Anales de presente — desde 843 hasta 848, editados por A. Schwegler, en los que colaboraron, entre otros, F. Zeller y F. Th. Vischer — los *Jahrbücher für spekulative Philosophie* o *anale filosóficas* — *philosophische Bearbeitung der empirischen*

Justamente contra esa tolerancia de un saber omniabarcador se dirigen, en la misma época, los apasionados ataques de Marx y Kierkegaard, ambos combaten a muilateralidad de Hegel, presente en el elemento anáclitico de pensar con la más decisiva unilateralidad e intolerancia de "interés" por la existencia real económica y ética. Rosenkranz solo se podía explicar la "inmensa simpatía" que esta fracción de Hegel anáclito encontraba entre los jóvenes porque era "infinitamente cómoda".

Todo cuanto ha acontecido hasta ahora no es nada, nosotros no sabemos todavía no sabemos que haremos luego. Pero ya se verá una vez que la demolición de todo el vigente debe espacio para nuestras creaciones. El joven hegelianismo que ve sospechoso al viejo hegelianismo, con la simple astucia de hacerle detener con temor ante las verdaderas consecuencias del sistema, pero con extraña lealtad, ellos, en cambio, se adhieren a las mismas. Eso agrada, de un modo no común a la juventud. Tener valentía es bello.¹³

Rosenkranz considera que la *Segunda Familia* de Marx y Engels, es un "libro ingenuo". Y sin embargo era un trabajo preparatorio de la *Ideología alemana*, con lo que no solo Marx, sino la izquierda alemana en general se desprecia a sí misma en la razón universal y en el espíritu. La crisis de la filosofía alemana, tal como Rosenkranz la vio, no afectaba a toda su sustancia, sino que solo concernía a la recada temporal de la ontología hegeliana en una lógica y en una metafísica y esta a su vez en una filosofía de la naturaleza y al espíritu. De esa separación derivaron las imitaciones de la lógica y el

¹³ *Wissenschaften*. Anuarios de filosofía especulativas de elaboración filosófica y científica empíricas desde 1810 hasta 1840, editados por Heinrich Meier, aparecieron en el título de *Jahrbuch für Wissenschaft und Kritik*. Anuarios de filosofía y crítica, en los que se incluyeron los trabajos de la *Segunda Familia* fundada por Adolpher en 1841. Seis de los periódicos son publicados por el *Jahrbuch für Wissenschaft und Kritik*. Anuarios de crítica científica, anuarios en 1827 por Hegel y Gans.

¹⁴ Véase Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch*, op. cit., p. 116; cf. Marx, I, 151 y ss; Kierkegaard, VII, 46; Feuerbach, X (2ª ed.), 142.

¹⁵ *Aus einem Tagebuch*, op. cit., pp. 103 y ss. cf. en ese lugar la aguda caracterización de Hugo Feuerbach, Bauer y Stirner pp. 109 y 124-141 y 163 y ss, 173, 175, 176 y 177. En todos ellos es significativo el hecho de que como auténticos sofistas conocieron el arte de decirlo vulgar con frases en apariencia geniales y de sobrepasarse los unos a los otros (pp. 133 y 141).

¹⁶ *Neue Studien*, I, op. cit., pp. 1-4 y ss. *Die Metaphysik in Deutschland* (1845-1846). La metafísica en Alemania, desde 1831 hasta 1845.

regreso de la metafísica al concepto de “existencia” o también de “realidad teleológica” incapaces de manifestar el concepto mismo, entendido como el contenido verdadero del acontecer real. trasladaron la necesidad, sin embargo existente de un principio metafísico, a la ética. Lo ético, convertido en código de moral, se rompe tanto la metafísica como el saber del bien, mediante una presuntuosa charlatanería moral. Con semejante caracterización de las filosofías posteriores a Hegel, Rosenkranz ha captado de hecho, con independencia de su valoración negativa, los rasgos decisivos que derivaron de Hegel.

Cuando veinticinco años más tarde, en su segunda biografía sobre Hegel, Rosenkranz volvió a caracterizar la situación espiritual de la época, creyó poder afirmar la caducidad de todas las acciones que, hasta 1800, se habían llevado contra el sistema de Hegel:

Se podría creer que después de tantos y complejos descabros que, según el lenguaje de los contrincantes, padeció el sistema hegeliano, este tendría que haberse pulverizado en la nada... sin embargo, sigue siendo estrictamente necesario de la atención pública; sin embargo, sus contrincantes continúan aferrándose de su potencia; sin embargo, las naciones latinas van cada vez más lejos en su aspiración por apropiarse de él; por tanto, el sistema de Hegel siempre constituye el punto central de la agitación filosófica. Siguen, por lo tanto, surgiendo ahora una atracción y un género —ningún otro ha vuelto, en igual medida, los demás sistemas contra él—, ningún otro tiene —semejante disposición y posibilidad para recibir todos los verdaderos progresos de la ciencia.¹⁶

Los viejos y jóvenes contrincantes no dejan de repetir la habitual polemica, pero el público se ha vuelto indiferente a tales ataques, justamente por eso, la filosofía de Hegel sacó ventaja.

De las grandes luchas políticas, de las guerras civiles y externas, de la actividad económica de las naciones, cada vez más dilatada, la conciencia de la época ha recibido un contenido, frente a cuya importancia los conflictos de las escuelas filosóficas, o incluso los de algunos filósofos, se rebajan hasta convertirse en hechos efímeros e indiferentes. Tenemos que formarnos una clara idea de esta revolución de toda nuestra vida

¹⁶ Hegel, *op. cit.*, *Deutsche Nationalphilosophie*, op. cit., p. 411 y véase también el escrito de Hornemann de Vichetier de la misma época, *Hegel, der unüberlegte Idealphilosoph*, op. cit.

publca para concebir cuanto ha ganado la filosofía con ella y ninguna tanto como la hegeliana, porque esta es más profunda y peligrosamente que cualquier otra, está implicada en el desarrollo de la crisis.

Dos años más tarde, en ocasión de su minucioso examen de "sanción y sanción filosófico del presente" al referirse a sí mismo, escribió con menor seguridad: "Nuestra filosofía parece ocultarse instantáneamente, pero a la solo se ha vuelto atenta al tener que equivarar la verdad de sus propios capos con la riqueza formidable de una experiencia que crece demasiado rápidamente." Había entrado un proceso de disolución, es el que los mil factores todavía se combatían entre sí. Pero se engañan a hablar como si todavía se tratase de hacer dominar a Hegel o a Schelling, a Herbar, o Schopenhauer. En efecto, no resurgirá ninguno de los viejos sistemas, ni tampoco algo o es completamente nuevo, hasta tanto el proceso de disolución no se haya consumado. "Todo tiene su tiempo, y solo cuando este llega se ~~verifica~~ produce una decisiva sacudida en el conocimiento que, verdaderamente, estará colazado, al mismo tiempo, con una ansiosa transformación de toda la presente concepción religiosa de mundo."¹⁷ Rosenkranz no tuvo conciencia del hecho de que ese empuje decisivo ~~entra~~ en un contexto y contra el cristianismo, ya había ocurrido alrededor de 1840. El mismo de resto, con infatigable trabajo, estar dispuesto a admitir todo progreso verdadero de la ciencia, que atribuya al modo de pensar de Hegel. También a técnica y las primeras exposiciones mundiales, frente a las que Burckhardt sentía horror, fueron incluídas por Rosenkranz en el progreso de la humanidad. Así traducía ahora a palabra espiritual, hacia la conciencia de la libertad. Para él, más lejos de tener perspectivas pesimistas, la universal difusión de las comunicaciones internacionales, de comercio de libros y de la prensa, significaban una elevación a partir de vista universal de la humanidad y un progreso en la unidad de nuestra civilización.¹⁸ El aislamiento de una conciencia aislada debía someterse ahora al "racionalismo de espíritu pensante y a su nivelación". Tal revelación, que para Tocqueville, Taine y Burckhardt, para Donoso Cortés y Kierkegaard, constituía sin más, el mal de la época, para este erudito sucesor de Hegel, era, en cambio, el apuramiento de las "particularidades" todavía vigentes, lo que debía valorarse de modo positivo, con relación a, plaza

¹⁷ Op. cit., pp. 316 y 5.

¹⁸ *Neue Studien*, II, op. cit., p. 568.

¹⁹ *Neue Studien* — op. cit., p. 48: sobre el tratado de Rosenkranz, con la observación de Burckhardt, según la cual habría que tener el valor de seguir en un camino que, a veces, el oficial vesperino — carta a Preen del 1 de octubre de 1872.

una versa, de un espíritu entendido, como es natural, humanitariamente por cierto que las máquinas de vapor, los ferrocarriles y el telegrafo no constituyan, como tales, garantía de cultura y de libertad progresivas. Finalmente, tenían que ponerse al servicio de la "humanización de la humanidad" porque las leyes universales, una vez reconocidas por la ciencia y difundidas por la prensa como un bien común, actúan de modo irresistible.²⁰ Así como la prensa y las comunicaciones universales confirmaban día por día la autociencia de la humanidad y realizaban la proclamación de los derechos del hombre, los nuevos descubrimientos geográficos y el comercio que los acompañaban producían también una conciencia real de unidad. En el comercio universal y oceánico se verificaba a su mismo tiempo el "océano del espíritu". De tal suerte basándose en Hegel, Rosenkranz ordenaba filosóficamente los sucesos del siglo xix con indiscutible coherencia.

La exposición histórico-crítica de Hegel realizada por R. Haym también fue a caballo entre la conservación de la filosofía hegeliana después de la época de crisis. De una manera más radical que Rosenkranz, se volvió a su modo decisivo contra el sistema de Hegel y llegó a importantes consecuencias para la transformación de la época. Ya no pensó, como aquel, en reformar la filosofía hegeliana, sino que solo pretendió explicarla históricamente. A Rosenkranz le pareció que la crítica histórica de Haym era un desgraciado "error" y un producto del "mal humor". En lugar de una acción práctica, Haym escribió su libro sobre Hegel "por caridad, por eso tenía que ser una obra enfermiza". Con esa enfermedad pensaba en las tendencias liberales de la época, que hacían aparecer a Hegel como reaccionario. La inusual aspereza de la polémica entre Rosenkranz y Haym no descansa, empero, en una posición totalmente inversa sino en el esfuerzo por rechazar un contacto demasiado próximo. La diferencia de sus posiciones respecto de la metafísica de Hegel, que

20 *Neue Studien*, I, op. cit., p. 413.

21 *Ibid.*, pp. 464 y 5.

22 R. Haym: *Hegel's na seine Zeit. Hegel y su tiempo*. Berlín, 85. Cf. la crítica de Rosenkranz en *Neue Studien*, IV, 1, 33 y 34. Véase también el escrito de Haym sobre *Feuerbach und die Philosophie*. Feuerbach y la filosofía. Halle, 184. y la respuesta de Feuerbach, *Briefe*, I, 423 y 5.

23 C. Rosenkranz: *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*. Aclaraciones críticas al sistema de Hegel. 1846: *Die Modifikationen der Logik*. Las modificaciones de la lógica. 846. *System der Wissenschaft*. El sistema de la ciencia. 850. *Meine Return der Hegelschen Philosophie*. Mi retorno a la filosofía hegeliana. 85. Cf. la crítica de Lassalle a los *Modifikationen der Logik*, *Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik*. La lógica de Hegel y de Rosenkranz. 1859, 1.ª ed., Leipzig, p. 928.

Rosenkranz modificaba, mientras que Haym descuidaba, se reducía a los diversos modos según los cuales ambos hacían concordar la doctrina del espíritu de Hegel con la época alterada. Rosenkranz, mediante una prudente humanización, Haym por una historización sin miramientos. El lenguaje de Rosenkranz retrocede, pasando por sobre Hegel y Goethe a la cultura del siglo XVIII, el *pathos* político y los modos de expresión conscientemente comereciales de Haym ya estaban naturalizados en el nuevo siglo. De acuerdo con esto relata, no sin placer, la decadencia del dominio del sistema de Hegel. Recuerda la época en que o se era hegeliano o se pasaba por bárbaro y despreciable empírico.

Hay que evocar ese tiempo para saber cómo comportarse con el dominio real y la vigencia de un sistema filosófico. Ha ya que acordarse de aquel *pathos* y del convencimiento de los hegelianos del año 1830 que, con plena y amarga seriedad, ventaban las cuestiones que formarían el lejano contenido de la historia universal después de que en la filosofía de Hegel el espíritu cósmico hubiera alcanzado su meta y el saber de sí mismo y lo hay que recordar y en seguida se le debe comparar con la corteza empírica por nuestros actuales hegelianos y, por cierto, por los más erectos y sistemáticos, al permitirse afirmar que Hegel no ha sido —intecando— para el desenvolvimiento de la filosofía.

Aparentemente los imitadores de la filosofía de Hegel. Haym no solo comprueba la decadencia de ese sistema único, sino el destierro definitivo de la filosofía en general. “Esta gran casa de comercio ha quebrado, porque toda esa especialidad está postrada. [...] Nos encontramos, por consiguiente, en un grande y casi universal naufragio del espíritu y de la fe en el espíritu en general. En la primera mitad de siglo XIX se vivió una revolución sin precedentes.

Ya no es una época de sistemas, ya no es una época para la poesía y la filosofía. En lugar de eso, tratase de un tiempo en el que, gracias a las grandes invenciones técnicas de siglo, la materia parece haberse vuelto viviente. Los más profundos fundamentos de nuestra vida física y de nuestra vida espiritual fueron demolidos y recreados por el actual triunfo de la técnica. La existencia de los individuos, a par que la de los pueblos, ha sido llevada a bases y relaciones nuevas.”¹

¹ Hegel und seine Zeit, op. cit., pp. 4 y ss.

La filosofía idealista no resistió la prueba del tiempo, los "intereses" y las "necesidades" —dos conceptos que en Feuerbach, Marx y Kierkegaard determinaron su polemica contra Hegel— se apoderaron de la época. Mas que refutación, ha sido razgada por el progreso efectivo del mundo y por el derecho de la "historia viviente" que va Hegel con la exigencia absoluta de su sistema. —había reconocido como siendo el juicio universal. Por eso la tarea del presente solo podía ser la de concebir la historicidad de la filosofía hegeliana y no la fijación de algún nuevo sistema en una "época prematura" que manifiestamente es incapaz de una legislación metafísica. El aspecto positivo de esa reducción de la filosofía hegeliana a sus elementos históricos estaría en la reducción de la verdad filosófica a su origen humano, al "sentido de la verdad" a la "conciencia moral" y al "armonía del hombre". La evocada herencia de la filosofía de Hegel es únicamente la *genética de la historia*, entendida como el tratamiento de la historia del hombre. Pero cuando Haym sometió la filosofía de Hegel a una crítica objetiva, solo modificó en forma académica los motivos de la crítica hegeliana, va reduciéndose de modo más radical por Feuerbach, Ruge y Marx. —todo cuanto Haym dijese por primera vez y sin reticencias, y todo cuanto elevara como principio de su exposición, fue lo mismo que descartó expresar Erdmann, Fischer y Dilthey, cuya crítica a la "razón histórica" se basó al término de la evolución que nació de la metafísica de Hegel."

Edmund comenzó su gran obra sobre la historia de la filosofía desde Descartes a Hegel —que como ninguna otra mantiene la fuerza penetrante del sentido histórico de Hegel— en el año 834 y la terminó en 834. El desfavor de la época para una nueva edición y la competencia de la historia de la filosofía más popular de Fischer lo indujeron a editar en 1866, *La competencia de historia de la filosofía* en dos tomos, cuya segunda edición apareció en 1870. En el excelente apéndice que según mismo decía, le había costado más esfuerzos que la parte principal, debido a la total falta de trabajos que le trazaran el camino, trató la historia de la filosofía desde la muerte de Hegel hasta 1870, a partir de la perspectiva de la "disolución de la escuela hegeliana" y de los "ensayos por reconstruir la filosofía". Al término de su trabajo, en el que se basaba a su vez en el "arresto de los movimientos" de la escuela de Hegel, se propone la pregunta de saber si esa preponderancia de punto de vista histórico sobre el sistemático no sería un síntoma de la decrepitud de la filosofía en general. En efecto, es innegable el hecho de que si todavía se muestra algún interés por los estudios fue-

25 Cf. p. III, pp. 7 y 44 y ss.

26 Véase para este punto, Dilthey: *Ges. Schr.*, XI, 224 y ss.

sóficos, ya no se trataría, en semejante predilección, de un filosofar personal, sino solo de ver el mundo según el cual filosofarían los demás, de manera semejante a como hay una preponderancia de la historia de la literatura sobre la poesía y de las biografías sobre los grandes hombres. Mientras que en Hegel la conciencia histórica era en sí misma sistemática para los filósofos que le sucedieron, la circunstancia de que sus investigaciones sistemáticas pudieran quedar casi por completo fuera de atención fue sintomática. En cambio, los trabajos crítico-históricos conservaron un valor que sobrevivía a de aquellas investigaciones, tal como ocurrió en Vygwart, Ritter, Prandl, K. Fischer y Trendelenburg. Y también dentro del filosofar sistemático se muestra desde entonces cierto predominio del elemento histórico. Podría establecerse como regla que la parte histórico-crítica de las obras tiene más de la mitad de las obras. Sin embargo, habría que añadir la observación consuetudinaria de que la historia de la filosofía no aparta del filosofar y de que una exposición filosófica de la historia de la filosofía va es algo por sí mismo filosófico. En cualquier caso, es indiferente a qué se refiera se filosofa: sea la naturaleza, el Estado o el dogma.

¿Por qué no podría ser ahora la historia de la filosofía? Frente a Lorentz y de que los filósofos se hayan convertido en historiadores, se puede hacer valer el hecho de que el historiador de la filosofía debe filosofar y así, quizás en este caso, la misma lanza que hería, acada bien curar.

La importancia histórica de tal argumento solo podría medirse por la constancia de que todavía hoy, después de setenta años, no es posible, como es manifiesto, prescindir de él.²⁷

Mientras que Rosenkranz poseía aun fundamentos sistemáticos que le permitían superar las ambiciones de los jóvenes, Erdmann tenía que satisfacer desde su punto de vista histórico, con expresar el proceso de destrucción de la escuela hegeliana, entendida como *fin de la historia*. Después de 1840, todo le probaba que no se podía separar lo que parecía estar tan excelentemente unido. Desde un punto de vista histórico, desgranaba a Hegel como el filósofo de la *Restauración*,²⁸ en conexión con la restaura-

27. Cf. F. Meinecke: *Die Entstehung des Historismus* (München, 1936) I, p. 5 (trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943).

28. Para lo que sigue véase la exposición más reciente de K. Fischer en el *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert* (Panorama u opiniones de siglo XIX de D. Merkerberg) pp. 11 y cap. ult. 15 acerca de la palabra mágica "evolución".

ción política producida después de la caída de Napoleón y en contraste con Kant y Fichte, cuyos sistemas correspondían a las diferentes fases de la Revolución Francesa. Hegel restauraba lo que a través de Kant y a partir de él había sido destruido, la *vieja metafísica*, los dogmas de la Iglesia y el contenido sustancial de los poderes éticos. Pero el hecho de que la reconstrucción, llevada a cabo por Hegel de la razón con la realidad pudiera inmovilizar el movimiento histórico se debe temer en tan poca medida como lo contrario, que su destrucción fuese definitiva. Antes bien, la conciencia de una tarea realizada le da fuerzas al espíritu de la humanidad para emprender nuevas acciones: si se dieran acciones históricas universales, tan poco faltaría el filósofo que las creara y el espíritu que las exigiera".²⁹ Con esta perspectiva "histórica" que sobrepasa la destrucción, Erdmann llega a épocas futuras las "impaciencias del presente", pues *nuestras ansias* equivalen a siglos que se extienden entre los pocos, pero realmente decisivos, acontecimientos de la historia del espíritu y Hegel todavía espera a su "Fichte".³⁰

El medievalismo propiamente dicho para la renovación del hegelianismo en el siglo xx fue K. Fischer, cuya *Historia de la filosofía moderna* comenzó a aparecer en 1852, es decir, en una época en que Hegel había sido casi olvidado en Alemania. Estuvo familiarizado con el círculo de jóvenes hegelianos por su amistad con D. F. Strauss, tanto como por sus relaciones con F. H. Vischer, Ruge y Feuerbach, y por su crítica a Stirner.³¹ Y, al mismo tiempo, se había sabientemente alejado de la apasionada polémica de los jóvenes hegelianos contra Hegel, por eso pudo abarcar las producciones de este con la neutralidad propia de un historiador informativo. En contraste con las teorías de Erdmann sobre la restauración, interpreto a Hegel como un filósofo de la evolución y lo considero como el pensador conductor del siglo xx. Para el signo de este hecho señalaba en las teorías biológicas de la evolución Lamarck, Darwin y en la crítica histórica basada en concepciones históricas evolutivas: F. A. Wolf, K. Fachmann, Niebuhr, Meissner y Bopp, K. R. Müller, F. Zeller. Desde 1818 hasta 1831 Hegel había dominado su tiempo, en el que había influido personalmente, luego, hasta

29. *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. Ensayo de una exposición científica de la filosofía moderna. 11-3, p. 557.

30. Véase más adelante, pp. 99 y ss., la intención de Ruge de volver a despertar la especulación de Hegel mediante la fuerza activa de Fichte.

31. Véase el tratado de Fischer sobre Feuerbach, pp. 101 y la carta de Ruge a Fischer.

32. *Epigonen* imitadores, ed. de O. Wiegand, 1848, 1.^{er} y 55.^a y la respuesta de Stirner en *Kleinere Schriften*. Escritos menores, op. cit. pp. 401 y ss.

848. el dominio se ejerció a través de los discípulos que habían aplicado críticamente su filosofía, y finalmente por la transformación de su modo de pensar derivada de la cultura histórica. El pensamiento de la evolución inspirado en él no solo determinó la crítica histórica de la Biblia, propia de la escuela de Tubinga (E. H. Baier, Strauss) sino también la crítica histórica de la economía en *El capital* de Marx (1868) y en el *Sistema de los derechos adquiridos* de Lassalle (1861). Pero además, Hegel predominó también durante el siglo XIX a través de las antitesis entre A. Comte y F. Schlegel, entre Schopenhauer y F. von Hartmann.

En sus aspectos particulares el sistema de Hegel puede ser totalmente insostenible y defectuoso que se quiera, pero sigue siendo esencial el hecho de que, en tanto primero y único filósofo universal, al regreso a la historia a la luz de un progreso infinito. Sin embargo, Fischer no entendió tal progreso según el concepto de Hegel sino como la manifestación de un avance sin fin. A través de una constante multiplicación de las tareas de la humanidad el espíritu debe ascender hasta lo infinito. La concepción hegeliana de la historia de la filosofía según la cual la última filosofía debe ser el resultado de todas las anteriores, ya no significa para Fischer más que esto: en virtud de su riqueza histórica, la filosofía de Hegel es por cierto, y no solamente la última, pero también, al mismo tiempo, la primera, pues en ella la evolución del problema del mundo constituye un tema propio de la historia de la filosofía.

Por tanto, la conservación de la filosofía de Hegel acontece por el camino de una historicización de la filosofía en general, convertida en historia de la filosofía. A este regreso a una historia entendida como objeto del saber, le corresponde el abandono de la concepción actual, con el que después de 1850 se estaba en relaciones más o menos resignadas. Combatiendo en la razón de la historia Rosenkranz esperaba un "nuevo sacudón" del espíritu, en vez de hallarlo con el sentimiento de un gran desencanto ante la reserva trépitante de la "reacción" apeto al "finco de la época" y Frohmann se decidió, no obstante el carácter de los tiempos, a realizar su labor histórica con blanca calma. Fischer, en cambio, entregó la solución de los problemas a la "evolución". El historicismo, que nació de la metafísica de la historia del espíritu de Hegel,³³ se convirtió en la última región de los intelectuales que todavía creían en la cultura y en el saber.

³³ Cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 403 y ss.

³⁴ E. Zeller en: *Geschichte der deutschen Philosophie* (Historia de la filosofía alemana) oponiéndose a las críticas contra la construcción hegeliana de la historia, observa lo siguiente: "si nuestra actual historiografía ya no se satisface con los

Los grandes resultados de la "escuela histórica" y de las ciencias históricas del espíritu no pueden engañar acerca de la debilidad filosófica de la filosofía reducida a su historia. Todo cuanto desde Haym a Dilthey y aun más allá de ellos, se entendió por mundo "histórico-espiritual" se ha la tan a cado de la teología filosófica de Hegel como ya lo estaban los modos de pensar de los colaboradores de los *Annalen de Halle*. El concepto de una "historia del espíritu" que se puso en circulación desde 1850 no tiene en común con el concepto hegeliano del espíritu y de la historia más que la expresión verbal. Para Hegel, el espíritu entendido como sujeto y como sustancia de la historia, era lo Absoluto y el concepto fundamental de su teoría no ser. Luego la filosofía de la naturaleza, tanto como la del estado, la del arte, la de la religión o la de la historia, formaba parte de una ciencia del espíritu. El espíritu absoluto idéntico a la religión absoluta de cristianismo, en cuanto se conoce a sí mismo, es un espíritu histórico porque al recorrer su camino, tiene el recuerdo de las formas espirituales que ya han sido.

Desde el aspecto de su libre existencia, que aparece en forma de contingencia, su conservación es la historia; pero según el aspecto de su organización concebida es la ciencia de saber a, arrente ambos aspectos partimos consti tuen la historia concebida, forman el recuerdo y es el vario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su troto, si o sea, estaría en medio de una soledad llamada.

Lo dade una "historia del espíritu" infinitamente progresiva esta separada por un abismo de esa otra infinitud plena de espíritu. Mientras que Hegel creía que el espíritu del hombre era capaz de tener la fuerza de abrir la cerradura de la esencia del universo y de poner ante los ojos a riqueza y a profundidad del mismo desde Haym y Dilthey existió el convencimiento, más o menos confesado, frente al mundo político y natural, de que el espíritu humano era esencialmente impotente, porque con él solo constata una "expresión" finita de la realidad "histórico-social". Para ellos

descubrimientos verdaderos y los exámenes críticos de la tradición, no tan poco con la reunión y la explicación pragmática de los hechos, sino que tiende ante todo, a comprender los nexos íntimos entre los sucesos y a concebir en grandes trazos el desarrollo histórico y los poderes espirituales que le dominan. El progreso se debe en buena parte al influjo que ha ejercido la filosofía de la historia de Hegel, aun sobre aquellos que nunca pertenecieron a la escuela hegeliana.

14 H. Heidegger, *Antropología*, Discurso inaugural de Heidelberg.

el espíritu ya no es el “poder del tiempo” en sí mismo intemporal, por ser eternamente presente— sino solo un exponente y un espejo de tiempo. De ese modo, la filosofía se convirtió en “concepción de mundo y de la vida” cuya última consecuencia está en la autoafirmación de “la historicidad” en cada caso propia” tal como se presenta en *El ser y el tiempo* de Heidegger.³⁶

F. A. Lange apreció imparcialmente, desde un punto de vista constructivo, la importancia de la revolución posterior a Hegel, y la expuso limitadamente al “materialismo” del siglo XIX. “Vio en la revolución de julio e término de la época idealista y el comienzo de una vuelta al “realismo” al que entendió como el comienzo de las influencias de los intereses materiales sobre la vida espiritual. El conflicto de la Iglesia con el Estado, el repentino despliegue de la industria, fundado sobre los descubrimientos científicos naturales—carbón y hierro—fueron corrientes de la época—la creación de establecimientos politecnicos—la rápida propagación de los medios de comunicación—en Alemania el primer ferrocarril fue puesto en servicio en 1835—la creación política y social de la unión artesanal e industrial, y en no menor medida, los escritos potentes de la “Joven Alemania” (Heine, Börne, Gutzkow), la crítica bíblica de la escuela de Tubinga y el formidable éxito de la *Vida de Jesús* de Strauss, todos esos factores actuaron conjuntamente hasta dar es a semejanza escritos filosóficos era reservada y significativamente su contenido quedaba muy por detrás de su tiempo revolucionario. En conexión con esos sucesos se produjo la crisis teológica y política de la filosofía hegeliana que, por su fuerza, extensión y significación, no tuvo par en la historia.”³⁷

En el límite entre los viejos y los nuevos hegelianos se encontraba el activo y compungido Michelet, el editor de la *Historia de la filosofía* de Hegel y de los tratados de Jena. A través de su larga vida (80-1894) vinculó el hegelianismo originario con los comienzos del neohegelianismo moderno, con el que estuvo relacionado a través de la persona de Assmann (1812-91).³⁸ También para Michelet la “ambigüedad y al mismo tiempo, la pureza”

36. para este punto el artículo de E. Gersbach: “Interpretation oder Destruktion?—interpretación o destrucción—” en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Geisteswissenschaft und Geschichtsforschung*—Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu, 1930, N.º 2, pp. 199 y ss.

37. *Vierteljahrsschrift des Materialismus*—Historia del materialismo—3a ed., N.º 1, 1924, 2 y ss.

38. H. Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, op. cit., p. 312.

39. Véase para este punto W. Köhne: *Geisteswissenschaft*, op. cit., p. 349, y la revista dirigida por Vachette: *Revue des Études Germaniques*—pensamiento—de 1861 a 1884—muestra una imagen del hegelianismo posterior.

2 LA SUBVERSION DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA CUMPLIDA POR LOS JOVENES HEGELIANOS

Nada es más incoherente que la suprema
coherencia, porque ella produce
fenómenos antinaturales que acaban
por causar efectos contrarios.
Goethe⁴⁶

Rosenkranz y Haacke, Erdmann y Fischer, conservaron históricamente el reino entero de Hegel; los jóvenes hegelianos, en cambio, y a diferencia en provecho, destruyeron el sistema y, justamente por eso, lo llevaron a su fin de una eficacia histórica. La expresión "jóvenes hegelianos" sólo estuvo pensada al principio en el sentido de la generación joven de los discípulos de Hegel pero con el significado de "hegelianos de izquierda" designa el partido revolucionario de la subversión frente a Hegel. En su época —en contraste con los "hegelistas"— se los llamó "hegelianistas", para caracterizar el gesto revolucionario de esos jóvenes. Al mismo tiempo, a diferencia entre viejos y jóvenes hegelianos tiene una referencia no sólo a la distinción hegeliana entre "viejos" y "jóvenes" que Stricker traza sobre el sistema hegeliano de la eticidad: los viejos están destinados al verdadero gobierno, porque su espíritu ya no piensa en lo singular sino en "lo universal"⁴⁷. Con indiferencia selectiva frente a los diferentes estamentos se ponen al servicio de la conservación del todo. Los viejos no viven como los jóvenes dentro de una tensión insatisfecha con un mundo que les es inadecuado, por lo cual sienten "repugnancia por la realidad" —tampoco existen con verdadera adhesión al mundo real, sino que, en tanto que a secas nos se aplican sin ningún interés particular por esto o aquello, a lo universal y a lo preterito, y a eso deben e —consciente o no— de lo universal. En cambio, las existencias juveniles se adhieren a lo individual: están seguras de futuro y desensas de modificar el mundo, por eso proyectan y exigen el programa de separarse de lo vigente en la ilusión de que con premura deben ajustar un mundo desahogado. La realización de lo universal les parece depender de una claudicación del deber ser. En virtud de tal dirección a lo ideal, el joven tiene la apariencia de poseer un sentimiento más noble y un desinterés mayor que el hombre maduro, que es activo en el

⁴⁶ Goethe *Maximen und Reflexionen*, op. cit., N° 899.

⁴⁷ *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Escritos sobre política —filosofía del derecho— ed. Lasson. Leipzig, 1915, pp. 483 y ss. Cit. § 496. *Zusammenhangslehre* ed. Lasson, Leipzig, 1907, p. 310.

mundo y penetra en la razón de la realidad. Solo por obligación, la juventud cumple el paso que lleva hasta el reconocimiento de lo que es, y siente ese paso como el amargo tránsito a una vida triste. Pero se engaña si comprende esa reacción como derivada de una necesidad externa y no de una necesidad racional, en la cual vive la sabiduría de los viejos, ajena de todos los intereses particulares del presente.

En contraste con esa estimación hegeliana de los jóvenes y los viejos, los jóvenes hegelianos representan el partido de la juventud, no porque fuesen realmente jóvenes, sino porque superaron la conciencia de los imitadores. Al conocer la insostenibilidad de lo vigente, se apartaron de lo "universal" y de lo preferido para anticipar el futuro, urgir lo "determinado" y "singular" y negar las existencias dadas. El destino personal de todos e los nuevos rasos en rasgos característicos.⁴⁸

F. A. Lange advirtió cierta vez que Feuerbach se había evadido desde los abismos de la filosofía hegeliana hasta una especie de superficialidad y que tenía más carácter que espíritu, sin por eso perder del todo los vestigios del profundo sentido de Hegel. No obstante los muchos (por tanto), su sistema se cimenta en una oscuridad mistica que de ninguna manera se puede aclarar por la acentuación de la "sensibilidad" y la "intuición". Semblante de crisis no solo concierne a Feuerbach, sino a todos los jóvenes hegelianos. Sus escritos son manifiestos, programas y tesis, y no un todo en sí mismo, lleno de contenido. Sus demostraciones científicas fueren, en muchos de ellos, proclamas electistas, con las cuales se dirigían a la masa y a los novatillos. Quien estudie esas obras tendrá la experiencia de que ellas, no obstante el tono airado de un sabor misa su, por que con medios ríeserosos plantean exigencias inmensas y convertirse la dialéctica conceptual de Hegel en un medio estético recio. La manera de reflexionar por contrastes contra que solían escribir es conforme aunque sin simplicidad y brillante sin una osidad. Borkhardt había comprobado que el mundo después de 1830, comenzó a volverse "más y a gar" pero, tal comprobación no se confirmó en el engaño que en ese entonces se volvió usual, pues la expresión encontraba lugar en la polémica pesada, en la pompa patética y en las imágenes drásticas. También F. A. Lange constituye un ejemplo de lo dicho. Su activismo crítico no

48 Una instructiva e ingeniosa caracterización de los jóvenes hegelianos se halla en la obra polémica dedicada a L. Feuerbach del profesor de filosofía de Erlangen, van Reth: *Mordegg*, titulada *Die Autokratie oder Selbstherrschaft, ein Gegenstand der ungeheuerlichen Phantasie* a autocracia o la adoración de sí mismo, el secreto de la filosofía de dos jóvenes hegelianos. Pforzheim, 1841.

conocía a nadie alguno, pues lo que quería llevar a cabo era en todos los casos, y a toda costa, la "iteración"⁴⁹ y, sin embargo, la mayoría de ellos eran personas desesperadamente honestas, que comprueban su existencia real en lo que querían realizar. Como ideólogos del devenir y del movimiento se atuvieron a principio hegeliano de la negatividad dialéctica y de la contradicción que mueve el mundo.

Para sus relaciones mutuas es característico el hecho de que trataron de sobrepasarse unos a otros, dentro de un proceso que los entrelazaba entre sí: llevaron los problemas que la época les proponía hasta las consecuencias últimas y fueron de una mortal coherencia. Solo vinculados reciprocamente por una oposición común, podían desatar fácilmente sus alianzas personales y iterativas y de ese modo separarse e aislarse unos a otros, según el criterio de los propios radicalismos. Llamándose "radicales" y "reaccionarios" Feuerbach y Ruge, Ruge y Marx, Marx y Bauer, Bauer y Stirner constituyen pares de hermanos enemigos, pues solo la casualidad hará en qué instante acabarán por reconocerse como adversarios. Son hombres de cultura descartada y existencias fracasadas que traen a sus doctos conocimientos en este periodístico, obligados por la conciencia que deriva de las relaciones sociales. Su vocación más peculiar era la de ejercer una libre profesión de escritores, pero de hecho se encontraban en constante dependencia de capitalistas y editores, de publicos y de sus críticos. La profesión literaria, entendida como vocación y como objeto de fe, solo alcanzó vigencia en Alemania alrededor de 1832.⁵⁰

Feuerbach se sentía escritor y hombre, en sentido sentido y "Ruge tenía un expreso ingenio periodístico. Bauer vivió de su profesión de literato y la existencia de Kierkegaard se identificó con su calidad de autor". A pesar de su apasionada oposición al periodismo, Kierkegaard se vinculó con los medios por la intención de querer actuar únicamente a través de sus escritos, la particular determinación que atribuye a su "eficacia de no escritor" —de ser un autor que se debe hablar "en los límites entre el poeta y el religioso" no solo lo diferencia, sino que también lo relaciona con la actividad literaria de los hegelianos de izquierda, que también se

49. + K. Hecker, *Menschen und Massen. El hombre y la masa*, op. cit., pp. 86 y ss.

50. Para la historia social de la actividad literaria en Alemania véase W. I. Reib, *Die bürgerliche Gesellschaft. La sociedad burguesa*, 8a ed., libro II, cap. 3, pp. 329 y ss.; cf. A. de Tocqueville, *Last alle Staatswesen und die Revolution*, 2a prg., 185, libro II, cap. 1, trad. esp. *La Antigüa Regimen y la Revolución*, México, F. C. 1996; — Sorel, *Les illusions du progrès*, París, 92.ª pp. 83 y ss.; — op.

51. Para este punto véase el tratado de Feuerbach *Über Schriftsteller und den Mensch* [El escritor y el hombre], 3ª ed., 1834, III, 149 y ss.

movían en los límites entre la filosofía y la política o la política y la teología. Mediante esos hombres a Hegel le tocó en suerte el paradójico destino de que su sistema, que como ninguno otro anterior exigía el "esfuerzo del concepto" solo entrara en circulación y alcanzara los más vastos efectos a través de una energética popularización. Si es verdad, lo que Hegel decía, que el hombre individual es positivamente libre y "algo" en general solo dentro de lo "diversal" de una profesión determinada⁵², entonces Feuerbach y Kuge, Bauer y Stirner, Marx y Kierkegaard fueron negativamente libres, y fuera de eso "nada". Cuando un amigo de Feuerbach se esforzó por conseguirle un cargo académico, Feuerbach le escribió en respuesta: "Cuando yo soy algo por mí, tanto menos soy yo, y viceversa. En general soy 'algo' en tanto no soy nada".

Hegel se sabía libre aún en medio de limitaciones burguesas, y para él no era imposible, como funcionario civil, ser el mismo y ser algo, es decir, ser un "sacerdote de lo Absoluto". Retirándose a la vida de los transeúntes de la tercera época del espíritu, por tanto a los filósofos del comienzo del mundo moderno, decía que también sus circunstancias vitales eran diferentes a las de la primera y la segunda épocas. Los filósofos antiguos habían sido individuos "plásticos" que actuaban la propia vida según sus doctrinas, de la misma que, en este caso, la filosofía como tal, también determinaba la conciencia del hombre. En la Edad Media fueron principalmente los doctores en teología quienes enseñaron la filosofía y como eclesiásticos, se alejaban del mundo restante. En el tránsito a la tercera época moderna, los filósofos inconstantes y vieron vagando como "descartés" en la habitación con ellos mismos y en lo exterior, con las relaciones del mundo. A partir de entonces, ellos ya no constituyen una clase particular sino que se relacionan en conexión con el Estado, es decir, empiecen a ser y a un mismo tiempo, profesores de filosofía. Hegel interpretó al modo "moderno" como "a" revolución del principio mandando consigo mismo por la vía, cada uno estaba en libertad de construirse un "propio" "mundo interior" independientemente del poder de las relaciones que se habían vuelto esenciales. El filósofo podía ahora abandonar el aspecto "externo" de su existencia a ese "orden" así como el modo de vestirse del hombre moderno está determinado por la moda. El mundo moderno es, precisamente, ese poder de la dependencia, que ha llegado a ser material de

52 *Rechtsphilosophie: Filosofía del derecho*, § 6, Zus. 4, Zus. § 70, Zus.

Philosophische Propädeutik: Propädeutica filosófica, § 44, 1. u. 2. Satz, zu Politik und Rechtsphilosophie, p. 44 y 5.

53 XV, 275 y 38.

los hombres entre sí, dentro de relaciones civiles. Lo esencial, concluye Hegel, es "seguir siendo fieles a los propios fines" en esta conexión cívico-estatal. A él todavía le parece algo totalmente concribible el ser libre para la verdad y, al mismo tiempo, dependiente del Estado.

Así como para Hegel ha sido significativo el hecho de que él, quedando dentro del "sistema de las necesidades", siguiera siendo fiel a un fin propio que no sobrepasaba, así también tuvo importancia para todos los sucesores la circunstancia de que con el fin de lograr sus metas se sustentaran al orden burgués. En virtud del choque provocado en los círculos académicos por sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, Feuerbach tuvo que renunciar a la obtención del cargo de docente libre en Erlangen y, a lo mismo, le fue posible enseñar privadamente en una academia que hasta carecía de iges. Solo apareció una vez en público, cuando los estudiantes lo llamaron desde Heidelberg en 1848. Ruge sufrió el desamor por parte de los intelectuales revolucionarios todavía más duramente: en constante conflicto con el gobierno y la policía, perdó el segundo su cargo docente en Halle, su intento de fundar una academia libre en Dresde fracasó y los *Anales de ciencia y arte*, de los que fuera coeditor, dejaron de aparecer después de pocos años de haber ejercido una exitosa influencia. Para no caer por segunda vez en prisión, huyó a París. Luego a Suiza y finalmente a Inglaterra. Debido a sus concepciones teológicas radicales, B. Bauer fue despojado de su cargo de profesor; por eso se convirtió en escritor libre y en el centro de los "libres" de Berlín. La constante lucha contra las penurias de la vida no quebraron, en modo alguno, su firme carácter. Struve, que al comenzar su maestro de escuela, se desmoronó ante la presión de presiones pequeñas burguesas y finalmente consumió su existencia en traducciones y vivió con los ingresos que le producía una lechería. Marx fracasó en su plan de habilitarse en filosofía en Bonn. En primer lugar aceptó la redacción de los *Anales franco-alemanes*, cuyos elaboradores eran, entre otros, Ruge y Heine, más adelante emigró a París, Basilea, Bruselas y, con fines, viviendo con exigentes honorarios de escritor y periodista, en medio de préstamos y deudas. Kierkegaard, aunque pudo decirse a empesar su habilitación en teología para la obtención de un cargo de parroco y no quiso "reducirse a la finitud" para "realizar lo universal". Y vió de "propio crédito" como un "rey sin patria" según designaba su existencia de itinerancia, viciada, amente, de la herencia de su padre a la que dio fin en el momento de derramarse agotado por la lucha contra la Iglesia. Pero también Schopenhauer, Dühring y Nietzsche solo estuvieron al servicio de Estado pasajeramente. Schopenhauer, lleno de desprecio por "los filósofos de la universidad", volvió a su vida privada, después de su fracasado intento de

competir con Hegel en la Universidad de Berlín. Duhring fue separado de su cargo de profesor por razones políticas y Nietzsche, después de pocos años, se despidió para siempre de la Universidad de Basilea. No debía de acurrir a independencia de Schopenhauer respecto del Estado y de la sociedad. Todos ellos se sustrajeron a los vínculos con el mundo existente o, mediante una crítica revolucionaria, quisieron subvertir la condición actual de lo existente.

La división de la escuela de Hegel en hegelianos de derecha y de izquierda estuvo objetivamente posibilitada por la esencial ambigüedad de las "superaciones" dialécticas de Hegel, que podían ser interpretadas tanto de manera conservadora como revolucionaria. Solo se necesitaba simplificar de modo "abstracto" el método de Hegel para que pudiera llegarse a la proposición de Engels, característica de todos los hegelianos de izquierda: "El conservadurismo de esa concepción es relativo, su carácter revolucionario, absoluto" y solo se debe a que el proceso de la historia universal es un movimiento de progreso y, por eso, una constante negación de lo vigente. Engels demostró pues, el carácter revolucionario contenido en la proposición hegeliana de que lo real es también racional. La apariencia, tratada como una proposición racional, pero en verdad, es revolucionaria. Incluso el Hegel no se detuvo por realidad lo existente de modo totalmente casual, sino al ser "verdadero y necesario". Por eso la tesis de la *Ensayo del derecho* — la apariencia conservadora del Estado, se puede convertir, de acuerdo con todas las reglas del método hegeliano de pensar en su contrario — todo lo vigente merece sucumbir. El mismo Hegel, por cierto, no extrajo consecuencias por esa consecuencia de su dialéctica, antes bien, el aspecto contradictorio y críticamente revolucionario de la conclusión de su sistema estuvo encubierto por el dogmatismo y conservador. Por eso se era capaz de hacer a Hegel de Hegel mismo y de hecho, mediante la negación retórica de lo vigente debía darse la razón a la realidad. La división de la escuela hegeliana, por tanto, descansaba en el hecho de que en Hegel las proposiciones acerca de la racionalidad de lo real y la racionalidad de lo racional⁵⁴ unidas en un solo punto metafísico, se consideraron aisladamente según las creencias de derecha y de izquierda: en primer lugar en la cuestión acerca de la religión y en segundo lugar, en la referida a la política. La derecha acentuó la circunstancia de que solo lo real es racional y la

⁵⁴ F. Engels, *Feuerbach*, op. cit., p. 5.

⁵⁵ J. V. Hess, op. cit., p. 9; A. Heggen, *Erinnerungen* (Memorias), Berlín, 1927, p. 72.

⁵⁶ Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie* (op. cit.), pp. 315 y 33, y 197 y 33.

izquierda a la de que solo lo racional es real, mientras que en Hegel, al menos desde el punto de vista formal, el aspecto conservador y el revolucionario eran indiferentes.

De acuerdo con el contenido, la subversión metodológica de la filosofía hegeliana se refirió, en primer lugar, a su carácter de ser una teología filosófica. El conflicto concernía a la interpretación atea o teísta de la filosofía de la religión: ¿lo absoluto tenía existencia real en la encarnación divina o solo en la humanidad? En este combate sostenido por Strauss, Feuerbach contra los residuos dogmáticos del cristianismo filosófico de Hegel, la filosofía de este como dijo Rosenkranz "atravesó en sí misma" a é "voces de sofística" pero no para "rejuvenecerse" sino —en Bauer y Kierkegaard— para revelar radicalmente la crisis de la religión cristiana y a crisis metafísica por otra parte no se mostró menos importante y se manifestó en la crítica de la *Filosofía del derecho*. Ruge la provocó y Marx la extremó. En las dos direcciones del ataque, los jóvenes hegelianos, sin saberlo los mismos, retornaron a los escritos juveniles de Hegel sobre teología y política. En esas obras, Hegel había desarrollado con todo rigor la problemática del Estado burgués y de la religión cristiana según el criterio de la polis griega y de su religión popular.

En el derribo de la filosofía hegeliana deben diferenciarse tres fases. Feuerbach y Ruge trataron de transformar la filosofía de Hegel de acuerdo con el espíritu de una época que se había modificado. R. Bauer y Ströcher hicieron sucumbir la filosofía en general, llevándola a un criticismo y a un nihilismo radicales. Marx y Kierkegaard sacaron consecuencias extremas de la situación alterada. Marx destruyó el mundo capitalista burgués y Kierkegaard el mundo cristiano-burgués.

a) L. Feuerbach⁵⁰ (1804-1872)

Como todos los filósofos del idealismo alemán, también Feuerbach partió de la teología protestante que estudió en Heidelberg con el hegeliano Jaab y con Paulus. Sobre las lecciones de este último dice en una carta a sus familiares, que se le presentaban como una telaraña de sofismas y un instrumento de tortura, "medante el cual las palabras se maltrataban hasta

50 + K. Fischer: "Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit", pp. 48-55. Según Fischer la cuestión sería saber "si al Dios extramundano habría que sepultarlo en la lógica o en la antropología".

51 —para nuestra exposición el estudio de L. Lombardi: *L. Feuerbach*, (Milán, 1935) en el que se expresan los paralelos —correlatos del hegelianismo— entre Spaventa, Tommasa, Labriola, De Sanctis).

legar a confesar algo que jamás habían significado. Disgustado por esta “expectoración de una sagacidad fracasada” desearía a Berán, donde además de Schiemacher y Marheineke enseñaban Strauss y Neander. Solamente incidentalmente mencionaba la filosofía, pero ya en la primera carta escrita desde Berlín, decía:

Tengo la intención [...] de dedicarme este semestre sobre todo a la filosofía, para completar con mayor arduidad y profundidad el curso filosófico prescrito en este año. Por eso he oído clases de lógica, metafísica y filosofía de la religión dictadas por Hegel [...]. Estas lecciones me gustan infinitamente, aunque no por eso tengo la intención de volverme hegeliano.

Después de vencer la resistencia de su padre, pasó por entero al estudio de la filosofía. Luego de estudiar dos años con Hegel, comenzó su preparación con una disertación titulada *De ratione una, universalis, infinitae*⁵⁹ que, en 1828, envió a Hegel, junto con una carta. En ella declaraba expresamente ser su discípulo más directo, y dice que esperaba haberse apropiado algo del espíritu especulativo de su maestro.

Las transformaciones revolucionarias que más tarde Feuerbach debía introducir en la filosofía de Hegel ya aparecían en esta carta, escrita a los 24 años, a través de conceptos hegelianos. De antemano, así hiciera los defectos de la disertación, porque ella pretendía ser una apropiación y “vientre” y “sede” de lo que había aprendido de Hegel. También acentuaba ya el principio de la sensibilidad, pues la idea no debía atenerse al reino de la universalidad, pasando por encima de lo sensible, sino que, a partir del “cero de pureza y de la unidad consigo misma”, tenía que sumergirse en la intuspeción, en la cual penetra lo particular⁶⁰ con el fin de incorporarse lo que hay de determinado en los fenómenos. El logos puro necesitaba “encarnarse”, la idea “realizarse” y “mandarizarse”. En el margen advertía, como si hubiese presente su propio destino, que al propiamente esa sensibilidad y realización no pensaba en popularizar el pensamiento, ni a “poco transformar el pensar en una intuición fina y obtusa e cambiar los conceptos por imágenes y signos. Justificaba la tendencia a la munganización, porque ella se fundaba “en el tiempo”, o “lo que es lo mismo”, en el espíritu de la filosofía hegeliana misma, pues esta no es cuestión de

59 Cf. Lombardi, *op. cit.*, pp. 37 y 38.

60 Feuerbach, como Schelling, también le atribuyó lo mismo a Hegel: se convierte en representación sensible, porque necesita hacer descender hacia la esfera de la representación (*Werke*, parte I, t. 8, 162).

escuela a sí de humanidad".⁶¹ La dirección antirristiana se expresa siempre más claramente. El espíritu se halla ahora al comienzo de "un nuevo período universal" y a la plena realización de la Idea le corresponde "estronar el "s-mismo" el espíritu único en tanto es- que ha dominado el mundo desde la era cristiana y de ese modo debe triunfar sobre e dualismo entre el mundo sensible y la religión suprasensible, así como sobre la cualidad establecida entre la Iglesia y el Estado".⁶²

Por eso no corresponde ahora desarrollar los conceptos en la forma de su universalidad, es decir, en su pureza abstracta y en su cerrada ser en sí mismo, sino que se deben aniquilar y desbaratar, de modo real y en nombre de la verdad, los modos de concebir históricos universales hasta ahora vigentes y que se refieren al tiempo, a la muerte, a lo finito, a lo trascendente y al yo, así como también al individuo y a la persona, absolutamente concebidas es decir, en tanto situada fuera de la finitud, en lo Absoluto, o sea en Dios y así sucesivamente. Se debe aniquilar todo cuanto se halla contenido en el fundamento de la historia hasta ahora transmitida y también la fuente de las ideas cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas.

En lugar de todo eso deben entrar los conocimientos que, a fin de "unificarlos" están encubiertos en la filosofía moderna. El cristianismo ya no se puede concebir como religión absoluta. Solo constituye la antítesis del mundo antiguo y además le ha dado a la naturaleza el puesto no espiritual. También la muerte, que es un acontecer natural, exige para el cristiano sino de un modo por entero privado de espiritualidad como "el más inevitable jornalero en la viña del Señor".⁶³

La medida en que Feuerbach, no obstante esta apropiación que era algo más que meramente "libre", estaba tan harizado con el pensar de Hegel lo muestra su crítica aparecida en 1845, al *Anti-Hegel*, de Bachmann.⁶⁴ La cual casi podría haber sido de Hegel mismo. A lo largo de sesenta y cua-

61 *Id.*, 31.

62 Para la conciencia de la época en Feuerbach véase la introducción a los *Gedankengängen* "Pensamientos de la muerte" de 1830, quienes entienden "el enguare con que habla el espíritu de la historia del mundo no podrán sustraerse al conocimiento de que nuestro presente constituye el término de un gran período de la historia de la humanidad y de que, precisamente por eso, es el comienzo de una vida nueva".

63 *Briefe*, I, 214 y ss.

64 *Id.*, 18 y ss.

tro paginas rechaza el empirismo "no conceptual" de Bachmann con una sagacidad y una ponderación que corresponde plenamente a "la crítica filosófica" tal como Hegel la había desarrollado en su esencia.⁶⁵ aplicando al entendimiento vulgar del hombre.⁶⁶ Feuerbach distingue dos casos de crítica: la de conocimiento y la de una equivocada comprensión. La primera se refiere a la esencia positiva de las cuestiones y toma como criterio del juicio estético las ideas fundamentales del autor, la comprensión equivocada, en cambio, aprehende desde fuera lo positivamente filosófico: siempre tiene en la cabeza algo diferente de lo que tiene su contrincante en la suya, y cuando los conceptos de este superan las propias representaciones, ya no contiene nada más. Feuerbach demuestra a Bachmann que no ha entendido en lo mas mínimo las teorías de Hegel acerca de la identidad de la filosofía con la religión, de la lógica con la metafísica, del ser con el objeto, del pensar con el ser, del concepto con la realidad. Su crítica a la idea hegeliana de Dios es una prosera parodia "a superficialidad y la falta de profundidad de las objeciones de Bachmann contra las ideas "mas profundas y sublimes" de Hegel no son dignas de crítica alguna.

Una reacción a esta aplicación escolástica de las categorías de Hegel es comprensible que Rosenkranz haya podido escribir siete años mas tarde: "¿Quién hubiera pensado que la filosofía de Hegel, que Feuerbach critica y defende era con todo contra Bachmann en su polémica contra el *Anti-Hegel* de ese último, se rebatiría tanto en él?"⁶⁷ Sin embargo, el mismo Feuerbach apelando a la crítica que Lessing dirige contra los enemigos de la ortodoxia, explica después su propia crítica al *Anti-Hegel* diciendo que en ella solo había sido un partidario "intermitente" de Hegel frente a los ataques antilosóficos, y que sería apresurado pensar que quien escribe contra el opositor es una cosa, al hacerlo así, se declararía incondicionalmente en favor de este. Antes bien el *Anti-Hegel* ya entonces estaba oculto en Feuerbach mismo: "pero, precisamente por ser solo un hombre a medias, lo obligué a callarse"⁶⁸.

Feuerbach se muestra públicamente como contrincante de Hegel en 1839, con un artículo aparecido en los *Anales de Bage*, titulado "Para una crítica de la filosofía hegeliana". Esta crítica concuerda en todos los puntos

65 Hegel, XVI, 33 y ss.

66 *Ibid.*, pp. 30 y ss.

67 *Vollkommen*, Parte V, serie 1, p. 326. Cf. Feuerbach, *Briefe*, I, 18 y 24. En su segunda monografía sobre Hegel, p. 313, Rosenkranz observa que la polémica de Feuerbach contra Hegel había causado gran placer entre quienes no pudieron sobrepasar la tercera parte de la *Fenomenología*, el primer tomo de la *Lógica*.

68 *Briefe*, I, 390.

tigos que se dejaron matar para defender la verdad, Kierkegaard es el antipoda contemporáneo de la propaganda de Marx en pro de una revolución proletaria mundial. No obstante esto, Kierkegaard concibe la fuerza peculiar del comunismo en el "ingrediente" de religiosidad cristiana contenido en él.⁸⁰

g. El *concierto* de Schelling con los jóvenes hegelianos

El completo ataque llevado a cabo por los jóvenes hegelianos contra el sistema de Hegel estuvo favorecido por el anciano Schelling, que en 1841 expone su filosofía a tumba en Berlín. Entre sus oponentes se encontraban coetáneos tan diferentes como Kierkegaard, Bakunin, F. Engels y Burckhardt.⁸¹ La polémica con que Schelling abre su filosofía "positiva" se dirige a la ontología de Hegel, que según él era meramente "negativa", capaz de concebir sólo el ser posible y no el ente real, que precede al pensar. Con este último acontecimiento de la historia de la filosofía clásica comienza la filosofía de la existencia, que Marx y Kierkegaard desarrollaron contra Hegel desde dos puntos de vista de la exterioridad y de la interioridad, respectivamente.

Originalmente, el término *existencia* era el concepto escotista, lo que suponía una esencia y esencialidad. Dentro de la filosofía cristiana de la Edad Media la diferenciación concernía a todo ser creado por Dios pero no a Dios mismo. Para el ser de Dios regía la circunstancia de existir esencialmente, porque a su ser le pertenece la perfección y a esta le corresponde la existencia. Solo en Dios la esencia y la existencia se dan juntas o en unidad. La tarea de la demostración "ontológica" de la existencia de Dios se Arsenio de Canterbury se proponía demostrar esa unidad, y en el sentido de ella también argumentaron Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff. Únicamente la crítica de Kant trató de refutarla en principio, porque no permitía entresacar la "existencia" de un "concepto". Por el concepto no pueden diferenciarse cien taleros reales de cien taleros posibles, lo que más o menos ingiere "lo positivo de la existencia" res de fuera de ser qué o esencia. Esta separación crítica entre lo que es a go y el hecho de que en general a go sea, volvió a ser anulada por Hegel. La lógica define lo real como "la unidad inmediatez de la esencia y de la existencia o de lo inte-

80 Véase N. Berdiaev: *Diebstahl einer Lage des Kommunismus* (Verdad y mentira del comunismo), Lucerna, 1934.

81 Kierkegaard: *Tegetbucher*, 169-ss; Marx-Engels: *ges. Ausg.* (Obras completas) 1/2, 173 y ss.; Burckhardt: Carta a Kinkel del 13 de junio de 1842.

mente o contrarío en ellos individuos participan, en tanto individuos, del Estado concebido este como la *res publica de aquellos*.¹¹ Como tal, tal como Marx lo entendía en cuanto hegeliano, consiste en la verdadera disolución de las relaciones esenciales de la existencia: es decir, en la identidad social de la razón esencial con la existencia real del hombre que existe como miembro de una comunidad. Hegel solo reconcilia ambos aspectos de modo abstracto, mientras que en la realidad acepta, como contenido de su exposición, la contradicción históricamente condicionada, entre la existencia privada individualizada y la existencia pública común.

Siempre la contradicción moderna no se había producido ni en la antigüedad ni en la Edad Media. En efecto, el hombre privado propiamente dicho en la antigüedad era el esclavo, que no participaba de la comunidad y que, por eso mismo, no era "hombre" en el pleno sentido de la palabra.¹² En la Edad Media, toda estera privada de vida significaba, al mismo tiempo, una estera pública corporativa: la vida de "peche" y la del Estado eran idénticas, aunque el hombre no estuviese todavía liberado. Solo la revolución francesa produjo la abstracción de la vida privada frente al Estado únicamente político, y concebía la libertad del ciudadano como la libertad negativa del Estado. Pero la verdadera libertad sería la de la comunidad suprema dentro de una "comunidad de hombres libres". Sin embargo, el sentido de la libertad desapareció: del mundo antiguo de los griegos y con el cristianismo el sentido de la libertad se convirtió en medio de vapor azul de cielo, sino una revolución radical de las relaciones subsistentes de la existencia podría producir una posibilidad ampliada en *cosmopolis*, es decir, la "verdadera democracia" de una sociedad sin clases, y solo a una revolución tal le sería posible realizar la filosofía del Estado de Hegel en el elemento de la sociedad moderna. Unicamente en esa posibilidad futura, el mundo podrá ser efectivamente nuestro, es decir, se convertirá en un ser otro que tendrá nuestra misma naturaleza: mientras que el hombre burgués y privado seguirá siendo necesariamente ajeno a su mundo público.

En extrema oposición a semejante comunismo filosófico, Kierkegaard radicalizó al hombre privado, convirtiéndolo en "individual" y opuso la interioridad del ser sí mismo a la exterioridad de las relaciones entre las masas. Los dos modelos peculiares de la existencia individualizada fueron, para el Sócrates en la polis ateniense y Cristo, frente al mundo entero, tanto al mundo judío como al pagano.

labios. Soy demasiado viejo para oír lecciones, así como Schelling es demasiado viejo para dictarlas. Toda su doctrina de la potencia delata una suprema impotencia"⁴⁶ El eco de su desencanto por Hegel y por Schelling se halla en el siguiente epigrama de la *Alternativa*:

Cuando se oye hablar de la realidad a los filósofos, esas afirmaciones inducen a error, tal como si llevásemos en el escaparate de un ropavejero, escritas en un cartel, estas palabras: aquí se lava ropa. Si quisiéramos llevar nuestra ropa para hacerla lavar, nos engañaríamos. El carterista estaba colgado para vender la tabla de lavar.⁴⁷

A partir de este punto, a través de los escritos de Kierkegaard, se extiende una polémica más o menos explícita contra la aplicación de la filosofía por concebir la realidad mediante la razón.

Kierkegaard no vio el fundamento para rechazar el concepto hegeliano de realidad, como haría ya Marx en una deducción defectuosa del principio de que el hecho de que Hegel pretendió en general identificar la esencia con la existencia, bastamente, por eso, jamás llegó a presentar una existencia "real" sino que solo alcanzó a "existencia conceptual" e ideal. En efecto, la esencia de algo, o lo que algo es, concierne a la esencia universal; la existencia es el hecho de que algo sea, es siempre una existencia singular en el caso propio y su propia existencia, para la cual es decisivo ser o no ser.⁴⁸ La crítica de Kierkegaard a Hegel retorna a la crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios, con el fin de justificar la diferencia ya establecida por este entre la esencia y la existencia, que era el "crucio pensar sincero" referido a la existencia.⁴⁹ Sin embargo, Hegel no pudo concebir la circunstancia de que la existencia "especializa" el pensar del ser porque no pensaba como hombre, sino como un pensador profesional de un particular talento. Solo concebía el concepto del ser, pero no su realidad, que siempre es individual.⁵⁰ Mas la categoría de la individualidad no es una categoría entre otras, sino la determinación sobresaliente de la realidad en general. En efecto, ya según Aristote es lo realmente existente siempre era "este algo determinado" es decir lo individual, lo que está aquí y ahora.⁵¹

46 *Tagebücher*, I, 176.

47 *Tagebücher*, I, 29.

48 *Tagebücher*, II, 127 y s.

49 *Tagebücher*, I, 86 y s. Feuerbach, *Grundsatz*, I, 125 y la crítica de Hegel en *Logik*, ed. Lasson, I, 74 y s., XII, 368 y ss.

50 VI, 207; VII, 3, 27 y ss., cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 24.

51 VII, 1, cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 28.

En la teoría hegeliana del concepto, la individualidad también estaba —como es natural— postulada como lo único real, pero dentro de la mediación indiferente entre lo particular y lo universal.⁵² La realidad singular significaba, para él, la determinabilidad particular, reflejada en sí misma —es lo universal—; por tanto, el hombre individual representaba una determinabilidad particular del ser universal del hombre, cuya esencia es el espíritu. La universalidad del ser humano, lo humano universal, no ha sido ciertamente negada por Kierkegaard; pero solo creía que era realizable a partir de los individuos, mientras que lo universal del espíritu (Hegel) o de la humanidad (Marx) le parecía ser existencialmente mesencial.

En el fondo, la polémica de Kierkegaard contra el concepto hegeliano de realidad siempre gira en torno de una idea central: que el “sistema” de la existencia no puede captar la realidad en general y que un “parágrafo” que trate de la realidad dentro del sistema constituye una pre-esta absoluta contra ella.⁵³

Atribuir a una misma sección de la *Logica* la realidad “se obtiene la ventaja de despertar la apariencia de que en la lógica se alcanza lo supremo, lo que se quiere decir o así decirlo, infinito. Mientras tanto, el dato sale a la luz, pues de ese modo no se ha servido ni a la lógica ni a la realidad. No se sirve a la realidad, pues la lógica no puede atravesar la contingencia que pertenece esencialmente a la realidad. No se sirve a la lógica, pues cuando ella piensa en la realidad, incluye en sí misma algo que no puede asumir y anticipar algo hacia lo que meramente debía predisponer. Como castigo se presenta con plena claridad el hecho de que se dificulta toda investigación acerca del ser de la realidad. En su uso y quizás en primer lugar se la imposibilita, porque se tiene que de artificio a la palabra para que —por así decirlo, reflexione sobre sí misma— se le ocurra que dejar tiempo para que olvide el error.”⁵⁴

La “contingente” propiamente dicho —o también un “maravilloso,”⁵⁵ que Hegel excluía del concepto de la realidad verdadera, consiste en el hecho de que en general algo es y de que no existe.⁵⁶ Justamente este mero hecho de ser constituye el interés absoluto en la realidad, mientras que la abstracción de

52. *Logik*, ed. Casson, I: 238 y ss. (en: 58-112-14, *Rechtsphilosophie: Einleitung* del derecho), § 270 Zus.

53. V: 206.

54. V: 153.

55. V: 196.

56. V: 5, 1-84 y 5.

Hegel exige que, de hecho, uno sea desinteresado frente a ella. La inmanencia de la vida del sistema, dentro de la cual el ser y la nada son posibilidades indiferentes de puro y mero pensar, se detiene frente al interés de la metafísica.⁵⁷ Pero para el existente mismo, la existencia como tal es de supremo interés y el carácter interesado en el existir, constituye la realidad.⁵⁸ Lo que la realidad es, no se puede expresar mediante el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* entre la hipotética unidad abstracta del pensar y el ser.⁵⁹

Con semejante encubrimiento del *fatum brutum* de la existencia, entendida como realidad decisiva en general, el problema universal del ser se desplaza, en Kierkegaard, hacia la pregunta por la existencia humana concreta, y como el problema peculiar de esta ya no rige lo que es, sino el hecho de que en general exista o este ahí. De mismo modo, la filosofía de la existencia que proviene de Kierkegaard no pregunta por la esencia o la esencia de la existencia, sino que la existencia como tal parece ser en ella lo único esencial.

Así como entre Kierkegaard, Feuerbach, Ruge y Marx está en la circunstancia de haber fundamentado la realidad en el interés, aunque el modo de ese interés en Feuerbach este sensiblemente determinado, en Ruge sea ético-político y en Marx práctico-social, Kierkegaard concibe el interés como *passión o pathos* y lo opone a la razón especulativa.⁶⁰ La esencia de la pasión consiste en que la referencia de la solución definitiva del sistema de Hegel aspira a ser una *revolución*,⁶¹ que se decide “o de este u” o de otro modo, una decisión en el sentido señalado de resolución, es el *suícidio*, la protesta decidida contra la marcha inversa de “método”, es decir, de la reflexión dialectica.⁶² La resuelta pasión de la decisión, preparada por el salto, pone una cesación inmediata, mientras que el principio de la *Logica* de Hegel no empieza en verdad con lo “inmediato” sino con el producto de una extrema reflexión, es decir, con el ser puro en general, abstracto de la existencia realmente existente.⁶³ Con tales determinaciones de la existencia, Kierkegaard redirige el reino de la realidad racional que se conoce a sí

57 Véase Hegel, *Logik*, ed. Lasson, I, 74.

58 Véase, nota.

59 Véase, *Kritik der Gegenwart* (Crítica del presente), op. cit., p. 54.

60 Como para Litwiler (ver “La alternativa”, p. 53), véase, p. 55 y 3, 4, *Tagelbücher*, I, 170; *Kritik der Gegenwart*, op. cit., pp. 5 y ss. y 43.

61 Véase, p. 196 y ss. 263. Denotar de las categorías de Kierkegaard se diferencia la pasión resuelta de la ironía flotante, es decir, del alternante dominio del odio y de la tristeza depresiva.

62 Véase, 190.

63 Véase, 196 y ss., V, 10, nota.

misma a la "única realidad de la que un existente no se aparta a saber algo de ella" es decir a la realidad de *hecho de estar allí*⁶⁴. Al pensamiento universal: un versal tal cosa se le ofrece como "acostumismo" pero sin embargo, constituye el único camino para reconducir el saber enciclopédico y disperso de la época a su origen y para volver a adquirir una impresión primaria de la existencia.⁶⁵ Si de esto quisieramos concluir que el existente en general no piensa y que ataca el saber como un *lazzarone* *lazzaronialhaft* * nos equivocamos. El existente piensa de un modo inverso: pone todo en relación consigo mismo, partiendo del interés de la existencia que se comprende a sí misma, la cual participa como es natural, de la idea aunque ella misma no sea una idea.⁶⁶ En Grecia la tarea consistió en alcanzar la abstracción del ser; ahora la dificultad reside, en cambio, en recuperar la existencia partiendo de la altura de la abstracción hegeliana. Ya el principio griego y más aun el cristiano, estaba en la comprensión de un mismo en la existencia; pero desde el triunfo del sistema ya no es uno mismo quien ama, cree y obra, sino se quiere saber qué es todo eso.

1. Concepto poético de la existencia real de Kierkegaard no sólo se dirige contra Hegel, sino que al mismo tiempo corrige las exigencias de la época: la existencia que se individualiza a sí misma es... La realidad *ser-íntimamente* frente a sistema que abarca todas las cosas del mismo modo y aïlana la diferencia entre el ser y la nada, el pensar y el ser, la universalidad y la individualidad, en el plano de un ser indiferente. 2. Se opone la realidad *individualmente íntima* a la universalidad histórica, de la historia universal y de las generaciones, de una multitud de pueblos y de la época: para ella el individuo como tal no tiene valor. 3. Frente a la exterioridad de las relaciones, la realidad es la existencia de un individuo único. 4. Esta existencia *re-íntima* ante Dios, opuesta a la exteriorización de ser de Cristo, centro de la cristiandad propagada de modo histórico universal. 5. Y en medio de estas determinaciones es, ante todo, una existencia *que se divide* en sí misma en provecho en contra del ser cristiano. Como existencia íntima se opone de este modo de aquel modo, se opone a la época "procedente" y al modo hegeliano de concebir que desconoce esa alternativa.⁶⁷

Pocos antes de la revolución de 1848, Marx y Kierkegaard se confirieron a la voluntad de decisión un lenguaje cuyas palabras todavía ahora son

64 v. 1, 5.

65 VII, 41.

* Es decir, como un gángul. [N. del T.]

66 VII, 16, 25, 27 y 38.

67 v. 5, c). Hegel *Schrift zur Poetik und Rechtsph.* = Escritos sobre poética y filosofía del derecho, op. cit., pp. 368 y 1 (2ª ed., 131).

valiosas: Marx en el *Manifiesto comunista* (1848) y Kierkegaard en una *Proclama literaria* (1846). Uno de los manifiestos concluye así: "Proletarios de todos los países, ¡uníos!" el otro afirma que cada uno, por sí mismo, debe trabajar por su propia salvación, la prolección del progreso del mundo, en cambio, a lo sumo sería soportable como una broma. Historicamente considerada, esa oposición significa dos aspectos de una destrucción común del mundo cristiano-burgués. Marx se apoyó en la masa del proletariado para alcanzar la revolución del mundo burgués *capitalis* a, mientras que Kierkegaard fundó todas las cosas en el individuo, luchando contra el mundo burgués *crístiano*. A esta circunstancia corresponde el hecho de que para Marx la sociedad burguesa fuera una sociedad de individuos *alienados* en la que el hombre enajena su ser específico,⁶⁸ y para Kierkegaard la cristiandad constituía un cristianismo propagado en masa, en la que nadie es sucesor de Cristo. Pero como Hegel había mediatizado en esencia esas contradicciones existentes — la sociedad burguesa con el Estado y el Estado con el cristianismo —, las decisiones de Marx y de Kierkegaard apuntaban a destacar la diferencia y la contradicción insitas precisamente en esas mismas mediaciones. Marx se dirige contra la autoenajenación que para el hombre es el capitalismo, y Kierkegaard contra la enajenación que para el cristiano es la cristiandad.

3. LA CRÍTICA DEL MUNDO CAPITALISTA Y DE LA CRISTIANDAD MUNDANIZADA

a) Marx

Marx atacó la autoenajenación del hombre en el dominio del Estado, de la sociedad y de la economía. Su expresión política está en la contradicción entre la *sociedad burguesa* y el Estado, la expresión social inmediata se halla en la existencia de *proletariado*, y la expresión económica en el carácter de *mercancía*, propia de nuestros objetos de uso. El capitalismo, entendido como economía privada con posesión privada, constituye la antítesis del comunismo, concebido como economía común con propiedad común. Pero también la crítica de la "economía política" está orientada, y sigue estándolo, hacia el todo del mundo histórico y de los modos correspondientes que en dicho mundo asume el ser humano.⁶⁹ El hom-

68 Esta conexión se acentúa expresamente en la *Kritik der politischen Ökonomie* — crítica de la economía política —: "En general, tratándose de una ciencia histórico-social, en la

bre del mundo capitalista se ha enajenado a sí mismo, porque el capital, las mercancías y el trabajo asalariado son expresiones objetivas de relaciones existenciales, en las que el hombre que produce y el que consume no están “tanto a sí mismos, o no son libres” en sentido hegeliano.⁶⁶

La diferencia entre el “sistema de las necesidades” de Hegel y la crítica de la “economía política” de Marx consiste en que este último combate como autoenajenación del hombre lo que en Hegel era todavía un momento positivo de toda actividad humana, a saber, la *alienation* de sí mismo. El espíritu – la esencia universal del hombre – precisamente constituye una interpretación de sí mismo en el mundo y al mismo tiempo, un “recuerdo de sí mismo” es decir, un regreso de la alienación a sí mismo. El resultado de *al-mien* y *mien* del espíritu es, en cada uno de sus grados, una mediación del ser propio y ajeno, al llegar a ser igual consigo mismo con el ser otro de sí mismo.⁶⁷ Sobre la base de esa estructura general del espíritu que se aliena y que “existe”⁶⁸ productivamente en el mundo, Hegel conoce la relación determinada del hombre con la cosa entendida esta como propiedad, cuya relación con determinaciones precisamente por el “derecho de posesión” el uso y la “alienación”. Una cosa realiza su propia determinación al ser usada y utilizada por otro. Para la cosa misma ese uso no es externo o ajeno, pues ella *es* el, para ser usada, su existencia integral es *in-ex-sit* para algo. El pleno uso de una cosa constituye la cosa misma, tal como un campo realza el ser que le es peculiar por su rendimiento. Por tanto, la exteriorización es *in-sit* una *ex-sit* de la cosa y la exteriorización realizada está en el uso de la persona cuando me pertenece su pleno uso, la tengo como propiedad. La *com-mun* ocurre en mis relaciones con la cosa, también la totalidad de mi exteriorización personal y el uso total de las facultades humanas se identifican con la vida exteriorizante de la personalidad misma.⁶⁹ De este hecho se desprende para Hegel la siguiente concepción de la enajenación de la actividad humana

entre sus habilidades particulares, corporales y espirituales y entre las posibilidades de su actividad, puede enajenar a otros algunas producciones singulares y en uso limitado en el tiempo, porque, de acuerdo con esa

marcha de las categorías económicas siempre se debe tener en cuenta que [...] la sociedad burguesa moderna está dada y que las categorías expresan formas y determinaciones de la existencia y a menudo solo aspectos singulares de esa sociedad determinada [...] y que la economía, también científicamente, no comienza cuando se habla de ella como tal. [...] Zur Kritik der pol. Ök. op. cit., p. xc. 1.

66 Enc. § 123 Zus.

70 Rechtsphilosophie, §§ 41 y ss.

71 Ibid., § 61

limitación: tales prestaciones mantienen una relación externa con respecto a mi totalidad y universalidad. Mediante la enajenación en el trabajo de todo mi tiempo concreto y de la totalidad de mi producción, convierto en propiedad de otro lo que hay de sustancial en esa acción: es decir, a mi actividad general, mi realidad y mi personalidad.

Hegel patetiza la diferencia entre la enajenación parcial y la total mediante el castigo de un esclavo antiguo y de un criado moderno:

El esclavo antiguo se tenía que dar un desempeño más fácil y un trabajo más útil que el que realizan regularmente nuestros domes- cos, pero, sin embargo, era esclavo, porque le había enajenado al amo la extensión entera de su actividad.

En contra de esas afirmaciones, Marx concluye, partiendo de las relaciones reales y vigentes en la producción, en el hecho de que precisamente también una actividad particular puede enajenar al hombre *entero*, aunque únicamente disponga de sí mismo: en cuanto nadie lo puede forzar a vender su capacidad de trabajo. Sin embargo, en sí existe una real cobertura para ello: "El libre es menos libre que el esclavo antiguo, pues aunque sea el propietario de su facultad de trabajar y este igualmente posee cada la posesión de los medios de producción y solo enajena un trabajo especial por un tiempo limitado, se hace esclavo, total y absolutamente, del mercado del trabajo, porque su capacidad de vender de trabajar era lo único que efectivamente poseía y tuvo que enajenar a para poder existir en general". Pero, según Marx, el obrero asalariado encarna el problema general de la sociedad burguesa: cuyo carácter económico consiste en la producción de un mundo cristalizado de mercancías. El carácter mercantil de todos nuestros objetos de uso y el correspondiente consumo humano, no solo constituyen una característica económica, sino que a la postre determinan, como enajenación, todo el carácter de las manifestaciones de la vida humana y de los modos de su producción. Así la producción espiritual se convierte en mercancía, el libro por ejemplo, en un artículo de mercado y literario.⁷²

Hay un gran hecho, característico del siglo xix, y que ningún partido puede negar. Por un lado, las fuerzas industriales y científicas han alcan-

72 *Ibid.*, § 67 y Zus.

73 *Kapital*, I (6ª ed.), op. cit., pp. 130 y ss. y II, 251 y ss.

74 K. Hecker, *Mensch und Masse*. El hombre y la masa, op. cit., p. 62.

zando una vida que ninguna época de la historia anterior pudo presentar. Por otra parte se hacen perceptibles signos de decadencia, que dejan en sombra los tan mentados horrores de los últimos tiempos de Imperio romano. En nuestra época cada cosa parece estar impregnada de su opuesta. La máquina está dotada de la maravillosa fuerza de abreviar y hacer fecundo el trabajo humano; vemos, sin embargo, cómo conduce al hambre y al exceso de trabajo. Las fuerzas, recientemente desencadenadas, de la riqueza, por un extraño juego del destino se convierten en fuentes de privaciones. El triunfo del arte parece comprarse con la pérdida del carácter. La humanidad ejerce señorio sobre la naturaleza, pero el hombre se vuelve esclavo del hombre y esclavo de su propia infancia. El resultado de todas nuestras invenciones y de nuestros progresos parece consistir en el hecho de que las fuerzas naturales se han estrechadas con vida espiritual y que la existencia humana se embrutece por su poder material. Tal antagonismo entre la industria y la ciencia modernas, en un caso, y entre la miseria y la decadencia modernas en el otro caso — esta oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época — son un hecho, un hecho palpable, dominante e indiscutible. Muchos partidos pueden lamentar semejante situación, otros quizá deseen librarse de las capacidades modernas para desembarazarse también de sus conflictos modernos. Quizás imaginen que un progreso así reconocible de la economía necesite, para realizarse, un regreso igualmente reconocible a la postración. Por nuestra parte, no desconocemos el espíritu astuto que avanza con vigor y sigue elaborando esas oposiciones. Sabemos que las nuevas fuerzas de la sociedad para ejecutar una buena obra, solo necesitan *hombres nuevos* [...] ⁷⁵

La primera parte de *El Capital*, en que Marx muestra el carácter mercantil de nuestras producciones, proporciona un análisis fenomenológico de ese problema general. En la mercancía se descubre, según él, la estructura ontológico-fundamental de todo nuestro mundo objetivo: es decir, la *forma mercantil* que caracteriza tanto la enajenación del hombre respecto de sí mismo, como la de las cosas respecto de él.⁷⁶ El sentido crítico social y, por tanto, humano, de este análisis económico llega a sur-

⁷⁵ *Die Revolution von 1848 und das Proletariat: la revolución de 1848 y el proletariado* (1856).

⁷⁶ Cfr. para lo que sigue G. Lukács, *Gesichte und Klassenbewusstsein: Historia y conciencia de clase*, Berlin, 1923, pp. 94 y ss.

gr r empero en *El capital* en medio de la discusión de otros proble mas y en citas, en cambio, en el informe sobre los *Debates acerca de la ley para el robo de leña* (1842) se presenta abiertamente. Contiene el primer descubrimiento empírico de la inversión fundamental de "medio" en "fin" o de "cosa" en "hombre" en la cual se abre la autoalienación del ser humano. El hecho de comportarse respecto de sí mismo como estando frente a algo diferente y ajeno, que es la suprema "exterioridad" ya había sido considerado por Marx en su *Diferenciación* como "materialismo" mientras que se llamaba a sí mismo un "idealista" que pretendía superar la alienación. La autoalienación en una cosa es alienación porque el hombre no es para la cosa sino esta para él. Marx quiere mostrar a continuación la leña que pertenece a un propietario de maderas y puede ser robada, no constituye en general una simple leña sino una cosa que posee significación económica y social, por tanto, humana. Pero en tanto leña que existe dentro de esa conexión no es la misma para el poseedor de ella, el cuantitativo propietario privado, que para el que no la posee y la roba. Un castigo humanamente justo y no sólo jurídicamente correcto no se podría pronunciar mientras que uno se conoce a sí mismo como mero poseedor de la leña, temiendo de sí mismo, y en cuanto hombre, esa autoconciencia de "miras estrechas" y que el otro no sea considerado como hombre sino sólo como autor de delito. En ambos respectos, la cosa misma constituye un poder objetivo, algo inhumano que sin embargo determina al hombre y lo "sabañina" cuando este no es capaz de articular el producto social del trabajo. Pero el hombre puede determinarse meramente por la leña porque la misma es la expresión objetiva de relaciones "políticas". Por eso "los idios de madera pueden trufar y llevar al sacrificio del hombre".

Así, y la leña, su propietario legisla como tales, esas leyes no se deducen de nada más que por el patológico, por el dolo y por el lenguaje que las expresa. Sericiante *materialismo abstracto*, sericiante pecado contra el espíritu santo del pueblo y de la humanidad es una consecuencia inmediata de la doctrina que la prensa oficial prusiana predica al legislador llevándolo a pensar tratándose de una ley acerca de la leña sólo en esta y en el bosque y a resolver de manera no política la única área material de que se trataba, es decir a no solucionar la en conexión con la íntegra racionalidad y moralidad del Estado.⁷⁷

⁷⁷ *Id.*, 266 y ss.

⁷⁸ *Id.*, 1724.

En cuanto sobre la base de determinadas relaciones sociales, algo como la leña se vuelve necesario para el ser y la conducta del hombre, las cosas se transforman en medida del hombre por cosificación de la autoconciencia humana.

En la *Introducción a la crítica* Marx propone la misma cuestión que en los *Debates*. También en ese lugar pregunta: ¿de donde procede el "carácter ajeno" con que el hombre se conduce respecto de sus propios productos, de tal modo que pierde el poder de sus relaciones mutuas? ¿De donde proviene el hecho de que las relaciones para con ellos mismos se independencian y "el poder de su propia vida se vuelve prepotente para con ellos mismos"? ¿Por qué dentro de la involuntaria "independización de los intereses personales, convertidos así en intereses de clase, la conducta personal de los individuos se cosifica, se enajena y a un mismo tiempo, subsiste sin efecto no siendo un poder independiente del hombre mismo"?⁷⁹ He aquí la respuesta: por la división del trabajo. La integralidad del trabajo hasta ahora vigente tiene que ser superada y llegar a una total "autonomía". Ante todo, ante cambio no solo significa superar la división del trabajo en trabajos espirituales y corporales, sino que también es una superación del contraste que existe entre la ciudad y el campo, que es la expresión más crasa de la subordinación del individuo a la división del trabajo.⁸⁰ Mas esa división solo puede superarse en una comunidad que partecipa la propiedad individual que también es ser del hombre.

Urgo, el *aparato* no significa la mera crítica de la economía política, sino también la crítica del hombre de la sociedad burguesa, realizada por el hecho conductor de la economía capitalista, cuya "velina económica" está en la forma mercantil del producto del trabajo. La forma consue en eso: lo que según su origen, se había fabricado para el uso, no se convierte inmediatamente en cosa de uso para el consumo, sino que llega al mercado en tanto *valor independiente de mercancía*. Solo por ese rodeo pasa de a mano de mercader para quien tiene que venderla a la mano del consumidor del producto, en tanto comprador de la mercancía. Semblante independencia de objeto de uso, convertido en mercancía, vuelve a cimentar la relación universal por la que en el mundo burgués-capitalista el producto domina al hombre. Para descubrir el origen de esa inversión Marx emprende el análisis de la "aparición objetiva", por la cual las relaciones modernas de trabajo social se dan a las mercancías "un carácter fetichista". En tanto mercancía, la mesa común es una cosa "sensible, suprasensible". En

⁷⁹ V, 25 y ss.

⁸⁰ V, 2 y ss. 19 y ss., cf. Engels, *Anti-Dühring* 11ª ed. Berlín, 1928 pp. 51 y ss.

e la soto es sensible lo que no es mercancía, sino cosa de uso. En cambio, como mercancía que cuesta dinero – porque es la misma cuesta trabajo y tiempo de trabajo – es una relación social a primera vista oculta. De ese modo la mesa “no está con sus patas en el suelo, sino que se obstina en subsistir frente a todas las otras mercancías, y su cabeza de madera despliega caprichos muchísimo más maravillosos que si se pusiera a bailar por libre decisión”.

Por tanto, el carácter misterioso de la forma mercantil, consiste simplemente en que ella se refleja a los hombres la índole social de su propio trabajo, entendido como la peculiaridad objetiva de lo que este mide, es decir, como cualidad natural y social de las cosas. Por eso, también la relación social de los productores, respecto del trabajo total, se presenta como relación social entre objetos que existen fuera de ellos. Mediante tal *quasi pro quo*, los productos de trabajo se vuelven mercancías, es decir, cosas sensibles, suprasensibles, o cosas sociales. La relación social determinada de los hombres mismos toma para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Luego, para encontrar alguna analogía, tendríamos que mirar hacia la región nebulosa del mundo religioso. En este caso, los productos de la inteligencia humana parecen estar dotados de vida propia, son formas independientes que se relacionan las unas con las otras y con los hombres. Lo mismo ocurre en el mundo mercantil con los productos de la actividad manual del hombre. A semejante circunstancia la denominó, también, porque se apega a los productos del trabajo, realizados como mercancías, *el fetiche del trabajo*, es inseparable de la producción de mercancías.⁸¹

Así como los productores de mercancías, es decir, de objetos de cualquier clase fabricados en forma mercantil, sólo comercian objetivamente entre sí por el trueque de sus mercancías en cuanto tales, las relaciones que verdaderamente las mercancías no se les aparecen a los productores como relaciones de trabajo de los hombres, sino que semejantes relaciones sociales únicamente se les manifiestan como simples relaciones “de cosas”, y tales cosas conciernen a los mismos en cuanto productores de mercancías, y, por otra parte, las relaciones mercantiles objetivas adquieren el carácter de ser relaciones *quasi* personales entre cuerpos mercantiles autónomos, es decir, que funcionan dentro de un mercado de legalidad propia.⁸² Los

81. *Kapital*, I (6ª ed.), 38 y s.

82. Desde el punto de vista estético, C. Simmel ha tratado de desentrañar el problema de esta objetivación como la “tragedia de la cultura” en *Philosophie der Kultur*.

hombres no tienen, a primera vista, conciencia alguna de semejante inversión: también cosificaron la propia autoconciencia en la misma medida.

El carácter condicionado histórico de esa inversión es a menudo, en primer lugar, objetivamente, por la *forma del valor* fija y establecida de la mercancía, en forma de dinero,⁸¹ de tal modo que parece que se podría medir el precio de la mercancía y no el carácter mercantil de los objetos de uso como tales. Para ver lo absurdo que es semejante orden económico, en el que el producto del trabajo, entendido como mercancía, se independiza del que lo produce y constituye un orden totalmente transformado, conviene compararlo con otras formas históricas de la sociedad y de la economía. En efecto, cualquiera fuese el mundo que se estuviera, por ejemplo, sobre la "tenebrosa" Edad Media y sus relaciones personales de dependencia, las relaciones sociales entre las personas en sus trabajos aparecían siempre como relaciones personales propias, y no "disfrazadas con el ropaje" de las relaciones sociales entre las cosas.⁸² puesto que "en aquel caso,

las relaciones personales de dependencia constituyen el fundamento social, dando los trabajos y los productos no necesitan tomar una forma fantástica diferente a la de su realidad. La forma natural de trabajo, la parte del uso de mismo, y no como ocurre sobre la base de la producción mercantil, su universalidad, se abstracta, constituye en ese caso su forma social inmediata."⁸³

En correspondencia con esta perspectiva histórica, Marx expuso la posibilidad de un futuro orden social comunista, para oponer el comercio opaco del mundo mercantil moderno a la "transparencia" de las relaciones sociales de ese orden, basado en los propios productos del trabajo. Por tanto, el mundo mercantil solo puede ser superado por una transformación fundamental de todas las relaciones concretas de la vida del hombre que existe en sociedad.⁸⁴ A la conversión del carácter mercantil en carácter de uso corresponde la necesidad de una conversión del hombre cosificado en hom-

⁸¹ Véase Pörsdam, op. cit., pp. 36 y 35. Véase, esp., *libera feminista: otros ensayos* (Barcelona, Alba, 1999).

⁸² Sobre el carácter de fetichismo de los que disfrutaban los mercaderes de "aprovechar" *Kapital*, I, I/2, 339 y ss.

⁸³ Para Marx es obvio el hecho de que esto solo constituye una "máscara del carácter" tras la cual en todos los casos se oculta el dominio de las relaciones de producción, *Kapital*, III/2, 316 y s.

⁸⁴ *Kapital*, I (6ª ed.), 43 y ss.

⁸⁵ Véase la carta de Marx a Engels del 22 de junio de 1867.

bre "natural" cuya naturaleza consiste en ser, desde el fondo social, es decir, en el otro.⁷⁴ "Si el hombre es social por naturaleza, solo desarrollará su verdadera naturaleza en sociedad y no tendrá que mediar el poder de su naturaleza con el poder del individuo aislado, sino con el de la sociedad."⁷⁵ A partir de ese supuesto fundamental, el socialismo proletario de Marx revierte estar en correspondencia con el modelo aristotélico de Hegel, con la *polis*, en la cual el hombre es *zoon politikon* y su libertad consiste en ser para sí mismo en el ser-otro.

b. Kierkegaard

Kierkegaard protesta con pasión contra esa idea de la existencia comunitaria porque para él "en nuestra época" cualquier caso de unión "en el *essere*" en la "humanidad" o en la "cristianidad" se le presentaba como poder nivelador.⁷⁶

No se puede decir que la idea del socialismo y de la comunidad construya la salvación de la época [...] El principio de asociación que a lo sumo puede tener vigencia en relación con intereses materiales, no es, en nuestra época, afirmativo, sino negativo, es un subterfugio [...] un engaño de los sentidos cuya dialéctica consiste en lo siguiente: si la asociación fortalece al individuo, lo enerva, pues no fortalece a través de lo numérico [...] asociado es, pero éticamente tal vez se es debilidad.⁷⁷

El gran error del socialismo ha sido pensar que podía resolver el problema de la igualdad en medio de la mundanidad, cuya esencia es la desigualdad.

⁷⁴ Véase, p. 2, pp. 1 y 3. *Zur Kritik der Polit. Ök.* op. cit. p. xiv y 3. *These über Feuerbach* [tesis sobre Feuerbach]. Para la crítica, véase "introduction" específica, además de Schuler, *Der Herr der Welt und die Gegenwart: Einmal in die Profanität*, v. B. Bauer, *ethnologische und literarische Studien*. Historiographische Studien, particularmente en alemán durante los años 1841-1846, op. cit. I, cap. IV, pp. 1 y 35-36.

⁷⁵ *Kritik der Gegenwart*, op. cit. p. 54 y el *Tagebuch* 1845 y 46. La masa es, en sentido propio, lo que me he propuesto como meta polémica [...] con esto dicho en las *Memorablen* de Immermann, I, 289. Verdaderamente, la época ofrece un extraño espectáculo en relación con la energía. Recuerdese el conocimiento de Schuler sobre el espíritu de los no vivos y el de sus asociaciones. Parodiándolo en sentido inverso, ahora se podría decir que cuando muchos actúan juntos aparece un gigante, cuando en cambio se considera a cada uno de los que actúan individualmente el gigante se reduce a un minúsculo enano. Aquí aparece uno de los puntos en que se verifica el tránsito del período subjetivo al objetivo.

Kierkegaard no deseaba la igualdad humana, sino la individualidad cristiana frente a la "multitud". En lugar de las "fantásticas teorías sobre la sociedad" quería volver a descubrir el "destinado" escrito "originario" de las relaciones existenciales individuales y humanas, pues solo se podrá afrontar la confusión de la época cuando se provea a la existencia humana del "así" necesario como para subsistir en la corriente del tiempo, frente a la eternidad. También Kierkegaard trató el tema de la enajenación del hombre, pero no en el mundo, sino en la cristiandad vigente, mezclada con el mundo y el Estado.

En los opusculos que tituló *El instante* — porque en el instante se debía decidir entre la cristiandad o la mundanidad — Kierkegaard sacó las últimas consecuencias de su voluntad de obrar. "Con inmensa ironía protestó contra la 'mediocridad protestante' propia de los cristianos porosos que confundían el mundo con Cristo y, al mismo tiempo, contra la 'mexcladura' hegeliana entre el Estado y el cristianismo. La primera proposición del primer parágrafo comienza con una interpretación irónica de la tesis de Platón según la cual los filósofos debían gobernar el Estado."

Como se sabe, en algún lugar de su *República*, Platón dice que solo se puede esperar algo justo cuando lleguen a gobernar quienes no sienten placer alguno en ejercer el gobierno. "Esta observación también es válida para otras relaciones en las que se debe hacer algo con seriedad y justicia (piénsese en el cristianismo).

El verdadero pagano y el cristiano genuino no sienten placer alguno en gobernar porque saben, por una parte, que es el Estado y por la otra, que es el cristianismo. Pero en el llamado Estado cristiano se llama al "protege" a lo divino.

¿Como diablos — dice Kierkegaard añadiendo a Hegel — va a ser tan racional como el Estado se le ha ocurrido algo tan absurdo? es decir, querer proteger lo divino. Ahora bien, esto ha ocurrido por una larga historia, pero principalmente coincide con el hecho de que el cristianismo en el curso del tiempo cada vez fue menos servido según su carácter verdadero: como algo divino. Imagínate un hombre de Estado en la época de la aparición del cristianismo en el mundo, y pregántale: *quid tibi videtur?* ¿No crees que será una religión para el Estado? Presumiblemente te tendría

89 Véase E. Fischer: *Die Säkularpunkt-Existenz*. La existencia, punto cero. Munich, 1933, pp. 203 y ss.

por loco, y apenas si serias digno de alguna respuesta. Pero si el cristianismo se convierte en temor cobarde del hombre, en mediocridad, en servicio de intereses temporales, la cosa se presentara de otro modo. Incluso puede parecer que el cristianismo (que por la modalidad de su practica se ha vuelto una criatura verdaderamente lamentable) le tenga que agradecer al Estado su proteccion, puesto que solo así es honrado.”

Lo humano no puede proteger lo divino, pues el verdadero cristiano es, nada mas y nada menos, que el sucesor de Cristo, y debe rehusar decantadamente todo lo mundano. Para el hombre lo mundano existe, principalmente como Estado, y por eso *el cristiano* se dirige contra la admitida mentira del acuerdo aparente del cristianismo con el Estado.

Supongamos que el Estado emplee a mil funcionarios, que viven con su familia — del cargo que les hace impedir el cristianismo, ser a un ensayo, que acaban a por amplexarlo, en la medida de lo posible. Y sin embargo, semejante ensayo — no seria tan peligroso como el que se realiza de hecho — que el Estado emplea mil funcionarios que, como “regenereros del cristianismo” — y encierran un interes pecuniario en que los hombres, en primer lugar, se *llamen* cristianos — y en segundo lugar, en que se queden en eso, en que no lleguen a saber que es el cristianismo verdadero — Y la actividad de esta clase social no se cumple por el hecho de que si se impidiese el cristianismo, mil funcionarios con tanta dificultad de recibir sueldo. No es lo “pregonar” el cristianismo, de “propagar” trabajo para el cristianismo — Acaso no es esto lo mas peligroso que se podria imaginar para hacer imposible en la medida de lo posible el cristianismo?”

El cristianismo eclesiastico estatal o tambien eclesiastico pensar tal como el Dinarmarca lo representaba Grundtvig,⁹¹ es lo contrario de lo que el

90. Véase en el mismo, el la critica no menos sarcastica de Feuerbach, 1983 ss.

91. *Ibid.*, 5 y ss.

92. La charlataneria de Grundtvig acerca de la nacionalidad significa — un eterno al paganismo. Es increíble la incultura con que pueden ser servidores los candidatos fanatizados de Grundtvig. He, por ejemplo, que que a nadie le es posible ser verdadero cristiano fuera de su nacionalidad. Y sin embargo, el cristianismo quiso eliminar la divinizacion de las nacionalidades — tal como ocurría con el paganismo. “Serme ante participar en todo es, en el fondo, una quimera.” “En sus años juveniles se representaba el cristianismo antiguo, y de los viejos padres es del — el cristianismo primitivo y originario — ahora, en su ancianidad, se adorna como un jovenzuelo que sigue la moda — De todas maneras se alcaza el

Nuevo Testamento anunciaba como verdadero cristianismo. En la cristiandad moderna, el cristianismo fue abordado por su divergencia: la reconciliación hegeliana de la Iglesia con el Estado se convirtió en la sublección religiosa de Kierkegaard y en la social de Marx.

Marx caracterizó la época de la revolución burguesa en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*⁹³ por el hecho de que sus pasiones carecían de verdad y sus verdades de pasión: su mundo, vuelto por completo prosaico, solo se mantenía por plagios, su desarrollo era la constante repetición de las mismas contenciones y aplazamientos, sus contrastes eran tales que solo llegaban a coexistir para embotarse y derrumbarse: su historia estaba desprovista de acontecimientos y sus héroes privados de acciones heroicas. Su "ley suprema" era la "falta de decisión".⁹⁴ Así con las mismas palabras en su *Crítica del presente* Kierkegaard concibió este mundo sin pasión ni decisión, bajo el signo de la "niveación"⁹⁵ y al apatamiento oponía su exaltación de la diferencia decisiva.

Como materias concretas de niveación, avanzó el amanuense de la asustantiva apasionada entre el hablar y el callar, niveados en la hablabilidad irresponsable, entre lo privado y lo público, en la publicidad privada, subvocal, entre la forma y el contenido en una informalidad sustancial, entre la reserva y la incorrección, en actos de representar papeles, en el amor esencial y el Eterno Placer en amores desapasionados, entre el saber esencial y la conexión con la subjetividad, en el razonar no comprometido. A la bancarrota de semejante mundo envejecido, Marx le opuso el proletariado; Kierkegaard, la existencia individualizada frente a Dios. Los desórdenes económicos solo le parecen tener significación sintomática. Significan que la complejidad europea — se ha transformado totalmente. En el futuro llegaremos a necesidades interiores: *excessive innerlichkeit*.⁹⁶ Mas decisiva que la bancarrota económica, social y política que enfrenta Europa en su decadencia espiritual es la "confusión de su lenguaje" producida por el trabajo ace-

resultado de cuyo fin, que ahora se llama cristianismo, es solamente aquí — que resulta y no a suprimir — el resultado se alcanza particularmente en el protestantismo — de modo especial entre los partidarios de Lutero — y son, en el sentido más estricto, judíos — Tienen la superstición hebrea de la descendencia. Y además, se imaginan ser el pueblo elegido por Dios — (Se es el optimismo judío — que según Dios debería ser el del cristianismo del Nuevo Testamento) *Wuth des Nachen*, 1, libro del jueves, op. cit., pp. 35.

93 Para el estudio de Marx, véase la nueva ed. de E. Kempner, Potsdam, 1933, de la obra de C. Frantz, *Louis Napoleon*, 1852.

94 A. K. Hecker, *Mensch und Mensch*, op. cit., pp. 96-104, e H. Hermann, *Ergänzung* [Imitadores], 1, 10, 1830.

95 *Tagebücher*, 1, 328.

rado de la prensa. Lo mejor ser a silenciar por algun tiempo el carilón de la época, y puesto que eso no daría buen resultado, la prensa les gritaría a los contemporáneos expresiones propias de los financieros. "Ahorra, ahorra, energía e intensio!"⁹⁶ es decir, reducción de la vida a las cuestiones elementales de la existencia humana, a los desnudos problemas de la existencia como tal que, para Kierkegaard, constituía el aspecto interno de lo que Marx llamaba "la cuestión terrenal de la grandeza de la vida." Y así, sobre la base de la misma desunión con lo vigente, a la crítica mandana de Marx, referida al mundo burgués capitalista, corresponde la crítica, igualmente radical, de Kierkegaard, contra el mundo cristiano-burgués, que es tan ajeno al cristianismo evangélico como el Estado-burgués a una polis. El hecho de que Marx sometiese a una decisión las relaciones exteriores de existencia de la *masa* y Kierkegaard a relación *intima* de la existencia del *individuo* respecto de sí mismo, la circunstancia de que Marx filosofara sin Dios y Kierkegaard *ante* Dios, semejantes manifestaciones contrastes tener como supuesto es una separación de Dios y el mundo. La así llamada existencia *autónoma*, para ambos, sino lo que era para Hegel, el simple "existere", entendido como surgimiento y salida de la esencia interna hacia la existencia exterior es adecuada.⁹⁷ En Kierkegaard es un regreso a la existencia de "trabajo y lucha" que se decide dentro de la conciencia moral, y en Marx una salida económica a la decisión política de las relaciones entre masas. Sobre la base de la misma desavenencia con el mundo racional de Hegel, vuelven a separar lo que este había unido. Marx se decide por un mundo humanitario, "humano" y Kierkegaard por un cristianismo sin mundo que, considerado desde el punto de vista humano, es inhumano.

Cada vez que se haya entendido en sus consecuencias sistemáticas e históricas el desarrollo espiritual que va de Hegel a Nietzsche, se hará evidente la correspondencia económica de Marx y la psicología experimentadora de Kierkegaard coinciden tanto conceptual como históricamente, y constituyen una antítesis *autónoma* frente a Hegel. Conciben lo que es como un mundo que está determinado por las mercancías y el dinero y como una existencia que se halla atravesada por la ironía y el "cáutivo a ternante" del aburrimiento. En un mundo del *trabajo* y de la *desesperación*, el reino de espíritu de la filosofía hegeliana se convierte en fantasma. En Marx, la "Idea" de Hegel, que es en sí y para sí, se cambia en "ideología alemana" y la "auto-

⁹⁶ *Tagebücher*, I, 64.

⁹⁷ Sobre la relación entre exterioridad e interioridad, véase Hegel, *Logik*, ed. Lasson, I, 40 y ss., 156, 69; *Encl.*, 58, 39 y ss. Kierkegaard, *El concepto de la ironía*, 254, 409, 444 y ss. Marx, I, 160 y ss., V, 26 y ss.

⁹⁸ *Enc.*, § 123, *Zus.*

sat stasjon" del espíritu absoluto en "enfermedad mortal". La consumación hegeliana de la historia se convierte para ambos en término de la prehistoria anterior a una revolución extensiva y a una reforma intensiva. Las meditaciones concretas de Hegel se truecan en decisiones abstractas, sea en favor del antiguo Dios cristiano, sea en pro de un nuevo mundo terrenal. En el lugar del espíritu activo de Hegel, en Marx entró una teoría de la *praxis* social, y en Kierkegaard una *reflexión* de obrar interior, con lo cual ambos se apartaron, a sabiendas y voluntariamente, de la teoría entendida como la suprema actividad del hombre. Por lo que este u no del otro, son muy afines entre sí en el ataque común a lo vigente⁹⁹ y en el común apartamiento de Hegel. Aquello que los diferencia también confirma la afinidad entre ambos: en los dos hay la misma adhesión a la total desavenencia entre lo terrenal y lo divino, que ya capover Hegel. En el inicio del siglo XIX, había tomado como punto de partida para la reposición del Absoluto, concebido como la suprema reanunciación de lo desunido.

4. EL ORIGEN DE LA RECONCILIACIÓN HEGELIANA A PARTIR DE LA ESCISIÓN

La reconciliación de Hegel con lo "que es, surgió de lo que había procedido al escisión de una fundamental desavenencia con la realidad vigente. Hegel y yo, esa vez junto con Holderlin, y la tacañería con el amigo de su juventud, constituyeron el comienzo de su reconciliación con el mundo tal como es. Al abandonar a la juventud, cuya esencia consiste en la indi-vidualidad y en una mera universalidad idealista, en la última proposición de su primer proyecto sistemático Hegel se resignó en la fecha precisa del 4 de septiembre de 1800 por una *virtu conformation au corps*, para no tener que mantenerse en desavenencia consigo mismo y con el mundo. Pero si semejante conciliación fuese inmóvil y estancada, esa Hegel en este momento decisivo de su vida, solo quedaría lo "Uno absoluto" propio de la no viduarización y la fracción basada en la desusada actividad de la existencia interior, o sobre la objetividad intransigente del mundo externo. La autoescisión de la vida una y entera en un "finito absoluto" opuesto a lo infinito absoluto" sería, pues, lo mismo y lo absoluto. Para la escisión como tal, el hecho de que el hombre se conozca como absolutamente independiente o absolutamente dependiente de un Dios remoto,

⁹⁹ Véase Kierkegaard, IX, 74 y ss.

el hecho de que se comprenda como individuo aislado o como existencia en *mitsein* o de que este por completo alienado o interiorizado, no constituye diferencia alguna, pues con un extremo va se da el otro: "cuando más independiente y separado es lo interno, tanto más independiente y separado será lo externo".

Poco después de acabar su primer proyecto de sistema, Hegel le escribió a Schelling¹⁰⁰ diciendo que había trocado el "ideal de la juventud" por el "sistema" y que deseaba habilitarse para volver a intervenir en la vida de los hombres. Al iniciar una carrera civil se introducía en el sistema del mundo y gente. Pero en la primera época de Frankfurt todavía vacilaba entre la satisfacción de orosa de la desavenencia y la fuerza de la reconciliación, y no solo podía entrar "en vínculo con el mundo" sino también "estorbarlo".¹⁰¹ Y todavía a los 40 años aspiraba a tener por esposa "una reconciliación" entre su verdadera intimidad y la mundanidad según la cual estoy "demasiado frecuentemente en pro y en contra de lo real".¹⁰² En principio, ya en el recodo del siglo XIX, Hegel se había decidido en favor de la realidad mundana, entendido como "elemento de la cosa".¹⁰³ Desde entonces sería aplicable "hasta llegar a la inquina y el escurrimiento, al atacar todas las cosas bellas e interesantes románticamente afectadas de "tus y espíritus" — desviadas con ellas mismas y con el mundo. Frente al destino de Holderlin y de romanticismo llego a la convicción de que cuando el hombre no sabe "encontrarse" en ningún mundo ni "familiarizarse" con el no sólo se produce "intimidad personal" sino también la "no-verdad" y el más duro "destino, que es el no tener destino".

Se empuja, la escisión seguía existiendo como "presupuesto" de la filosofía.¹⁰⁴ El otro presupuesto es la unidad entendida como meta puesta de ante mano. Hegel experimento este doble supuesto de lo Absoluto en la época de Berka y de Frankfurt: contra la "fuente originaria de la necesidad de la filosofía" y lo expone a fines de la época de Frankfurt en conexión con el estado general de mundo. En los primeros tratados de la *Lehrbuch* los supuestos conceptualmente como la "identidad de la certeza y de la no-identidad".¹⁰⁵

¹⁰⁰ Briefe, I, 26 y 33.

¹⁰¹ E. Kosenzweig, *Hegel und der Staat* (Hegel y el Estado), Munich, 1920, p. 113.

¹⁰² Briefe, 52.

¹⁰³ 33.

¹⁰⁴ I, 2ª ed., 168 y 55., 173; xrit. 66; cf. xvi, 47.

¹⁰⁵ 2ª ed., 46. *Philosophie der Religion* (Escritos teológicos-positivos), p. 448: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Lecciones sobre filosofía de la religión), ed. Lasson, I, 240 y 66.

La crisis de Hegel no se documenta en la reflexión sobre sí mismo, sino en el análisis de la "crisis mundial" dentro de una época de transición.¹⁰⁶ La tendencia va decidida hacia una reconciliación con la época se manifiesta, en primer lugar, en una crítica de lo vigente porque dicha crítica constituye el presupuesto de la posible apropiación de lo que es. La esa caracterización de la crisis mundial, existente, que en su época no fue publicada. Hegel anticipó los aspectos decisivos de la crítica que Marx vio a cumplir y por otra parte las contradicciones que Marx pretendió descubrir en las mediaciones de Hegel son las mismas que Hegel había reconocido. El origen de los análisis mediadores de la filosofía del derecho, a partir de una crítica de lo existente, que describe por primera vez las contradicciones de la posibilidad a Marx llegar a criticar la totalidad hegeliana de lo vigente. Sin haber podido conocer la crítica de Hegel, el joven Marx de 1841 retrocedió a atacar al Hegel de 1821 al joven Hegel de 1798, así como la religión de amor de Fichte y la crítica del cristianismo de Hegel regresaron desde el punto de vista objetivo, a los primeros escritos teológicos de Hegel. La crítica de los jóvenes hegelianos, no a la crisis que el mismo Hegel había atravesado antes de superarla en el sistema. Por eso, en modo alguno es casual que Marx caracterizara la crisis de la sociedad burguesa del mismo modo a como ya Hegel la había descrito, antes de que pensara "vencerla" en "extremo período" de la ciudad en el Estado deprimido por Paton y Rousseau y que empíricamente era el primer paso.

Después de la caracterización hegeliana de la crisis mundial, todos los hechos nuevos de la época muestran que va no se podía satisfacer con la vida antigua. Pero, con el fin de superar lo negativo de mundo vigente y poder habitar y vivir en él, es necesario el tránsito de lo "Idea" a la "vida" de la razón a la realidad. Particularmente en Alemania la "universalidad" que tiene el "poder" dejó de ser la fuente de todo derecho, pero en su ausencia se convirtió en algo particular. Tampoco el hombre individual es integral cuando como sucede con la falsa relación entre el Estado y la Iglesia, está "despedazado" en dos "fragmentos" en el hombre que pertenece "a un Estado particular y el que corresponde a una Iglesia particular".¹⁰⁷ La anti-

106 Rosenkranz: *Hegel: Leben*. La vida de Hegel, op. cit., pp. 88-89, y *Havin: Hegel und seine Zeit*, op. cit., pp. 62 y ss., cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 122 y ss.

107 Marx podría haberse formado una idea indirecta de todo eso, pero solo después de 1844, a partir de la monografía sobre Hegel de Rosenkranz, en una conferencia dictada en Frankfurt en 191, por Lukács, pero no publicada. El autor intentó reconstruir desde el punto de vista más sistemático y comentario de Hegel, el mencionado (p. 86) a la economía política de Stewart.

108 Rosenkranz, op. cit., p. 88; cf. Marx, *U/I*, 585 y ss.

versalidad de la vida solo sigue existiendo como "pensamiento". El propósito de Marx fue darle "conciencia" al proletariado como clase, puesto que si la opinión pública¹⁹ por pérdida de confianza ya había decidido alguna cuestión, se necesitaba de poco para que todos agrasen una carencia en general. Había que reponer la pérdida "universalidad" del todo. Y en la *Filosofía del derecho* Hegel había tratado de mostrar que el pensamiento de la universalidad solo existía concretamente como realidad. En primer lugar descubrimos contradicciones como tales. Como una de semejantes contradicciones considero la auto-limitación al mando pequeño y vanidad de la propiedad, en el que las meras "cosas" se absolutizan, es el mando propio del "pueblo-ermitaño"²⁰ y de las "mercancías", y correspondiente a esto, tuvo en cuenta la circunstancia de elevarse "por el pensamiento, hasta el cielo" y considerar su "solemne complemento" en el "espíritu de condiciones privadas de espíritu" para decir con el lenguaje de Marx: "Además, presento la correspondiente oposición de la pobreza y el lujo", un tema constante en Marx. Los hombres nobres desearían como derecho esa vida montada por todas partes, puesto que todo les es "atrevido" y "peramitado", pero no basta representar ante sí una verdadera naturaleza y convertirla así representada en compañero, como ocurre con el *Hyperion* de Holderlin. El hombre "tiene que encontrar lo representado como algo viviente" mediante la disolución real de las contradicciones subsistentes. Pero eso solo sucede cuando se llega al colmo, cuando la vida vigente ha perdido por entero su poder y dignidad. Según Hegel, como según Marx, lo subsistente solo se ataca y destruye no por violencia externa o interna, contra sí mismo o contra el mando, sino por su propia verdad. Esa verdad oculta y sepultada en el mundo es la pretendida universalidad jurídica que, para subsistir, tiene que corresponder a la realidad limitada, aunque este destruida en particularidades abstractas, hasta que por fin el derecho y viento le niega su pretensión de constituir una vida mejor. Y semejante vida ya inspiraba a la época:

El impulso de nuestro tiempo se nutre de la actividad de los grandes caracteres de los hombres individuales, de los movimientos de pueblos

19 Cf. la posterior apreciación contraria de Hegel sobre la opinión pública en *Rechtsphilosophie*, §§ 47-55, y para ese punto véase Rosenkranz, op. cit., p. 116.

20 Véase *Lehrbuch der Rechtsphilosophie*, op. cit., p. 149, nota marginal c: *Philosophie Propädeutik* (Propedéutica filosófica), § 56.

21 Cf. la superación de esta contradicción en la *Rechtsphilosophie*, §§ 40 y 55, §§ 24 y 55-57-58, 208, donde para eliminarla se deposita la esperanza en la emancipación.

enteros, de la representación de la naturaleza y del destino cumplido por los poetas. A través de la metafísica, las imitaciones conservan sus límites y su necesidad en conexión con el todo.¹¹²

En el escrito sobre la constitución de Wurtemberg, alentado por el *país revolucionario* de la justicia, Hegel concibe en la necesidad de una transformación. La escisión consciente de sí misma va es una consecuencia del hecho de que, frente a “lo que es” se pueden representar y describir esperar y realizar tiempos diferentes y mejores. Por tanto, “lo que es” no es, en tiempos de escisión, un “presente eterno” sino la existencia transitoria algo todavía subsistente, pero desprovisto de verdadera realidad. *Conocer* no significa, como tampoco significa en Marx, la mera comprensión, sino la crítica y la alteración:

Universal y proclama el sentimiento de que el edificio estatal tal como ahora existe es insostenible. Universal es la angustia ante el temor de que se derrumbe y en su caída todos sufran heridas. Un ser sensible convence al corazón: ese temor debe haberse tan poderoso que se deje llevar a la buena suerte lo que podría derribarse, conservarse, sostenerse o caer? ¿Acaso no habrá que abandonar lo insostenible? ¿No habría que investigar con calma miradas que pertenecen a lo insostenible? Con esta apreciación la justicia constituye el principio: la voluntad de ejercer la justicia es el único poder que con honor y gloria, corto de miedo o lo vacilante y puede conducir a una condonación segura. ¿Cuán ciegos son quienes creen que las instituciones, constituciones y leyes que ya no concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres, porque de ellas se ha retirado el espíritu, pueden seguir existiendo? ¿Que ciegos son quienes creen que las formas, en las que ya no se interesa e entendimiento y el sentimiento, sean lo suficientemente poderosas como para seguir constituyendo los azos de un pueblo? Todos los intentos por restituir la confianza a reacciones y a las partes de una constitución de la que ha huido la fe, todos los ensayos por disimular con bellas palabras al sepulcralero, no se ocultan de ignominia las invenciones más ingeniosas, sino que preparan un estado mucho más terrible, en el que la venganza acompañará a la necesidad de mejoramiento, y la multitud, siempre engañada y oprimida, se vengará de la fraudulencia. Pero si debe ocurrir una transformación, algo se debe transformar. Por eso se necesita decir una verdad tan

112. Rosenkranz, *op. cit.* p. 90.

escueta: porque la angustia —que obaga— se diferencia de denuedo —que quiere— por el hecho de que los hombres, impulsados por la primera, sienten y conceden la necesidad de una transformación, pero cuando se la comienza muestran la debilidad de querer conservar todo cuanto poseen, tal como cuando se le habla a un disipador o obligado a limitar sus gastos, de reducir todos los artículos de sus anteriores necesidades. los encuentra imprescindibles hasta que finalmente le son arrebatados tanto —y imprescindible como lo prescindible—. El pueblo no debe dar el espectáculo de semejante debilidad —tampoco el pueblo alemán— una vez convenido irremediablemente de la necesidad de una transformación —el pueblo no debe temer examinar la investigación hasta los casos singulares—, y quienes parecen al principio tener que lamentar la supresión de lo que creen tan preciso, y quienes, en cambio, poseen algo realmente, lo deben sacrificar voluntariamente.¹

La falta de concordancia de la vida íntima y externa —de la privada y pública— constituye el todo —su espíritu—, como Marx dice refiriéndose a —parto de vista de Feuerbach—, es —inhumano—. Por eso la tendencia positiva de la crítica de lo subsistente consiste tanto para Hegel como para Marx, en la reposición de la unidad —espiritual o humana— del todo de la vida real.

No obstante, si se llama a una transformación, la crítica de Hegel no es manifiestamente algo más —también como escrito por él—, que es —el fin— que es. La concepción constitutiva —fin expreso— de su posterior escrito —por él— sobre la *Constitución de Alemania*, que está atravesado por una melancólica resignación. A pesar de la agudeza de la crítica, solo quiere comprender mejor lo que es, e incluso, fomentar una —adecuada— crítica. Hegel encubre la ambigüedad de este tránsito de la crítica a la comprensión, porque en el concepto de la Idea deja a un lado la diferencia entre lo —Idea— y la realidad, y mediante el tener —que ser— entendido como destino, supera la diferencia entre lo que debe ser y el ser tal como es.² Explica la tesis del comprender del siguiente modo:

Las ideas que contiene este escrito no pueden tener otro fin ni efecto en su manifestación pública, que la comprensión de lo que es y de esa

¹ *Ibid.*, pp. 92, y ss. = *Schriften Hegels über die Rechtsphilosophie*, pp. 52, y ss.

² *Ibid.*, p. 95. Hegel todavía consideraba la transformación de lo subsistente mediante una "difusión de las ideas", es decir, según el modo como todas las cosas *deben ser* —*Esse*—, es —Por tanto—, entendida la Idea como ideal, opuesta a la modalidad de la gente sosegada, que eternamente toma cada cosa —tal como es—, c. *Rechts*, 194, y el poema *Fürsich*.

manera, ha de tomentar tanto una calma intelección como una adecuada tolerancia de lo efectivo, sea en contactos reales o en palabras. En efecto, lo que nos arrebató y nos hace padecer no es "lo que es" sino el hecho de que lo que debe ser no sea, pero si reconocemos que "lo que es" es tal como tiene que ser, es decir, que no es por arbitrio o contingencia, reconoceremos que debe ser tal como es.

¿No, como conoce Hegel lo que tiene que ser y que, por tanto, es tal como debe ser. En cuanto cree saber lo que quiere el "espíritu cósmico"?

La audacia con que Hegel fundamenta su concepción a partir del espíritu autoconsciente de la historia, en lo que tiene que ser tal como es, es a ser corregida en virtud de su propio juicio sobre los alemanes, cosa que ocurre en la conclusión del pasaje anteriormente citado y en relación con las presuntas necesidades de la política. Retiriéndose a los alemanes dice que "en virtud de su concepto", y justamente por ser tan fideles, parecen ser más desleales al no aceptar nada tal como es.

En eterna contradicción entre lo que exigen y lo que acontece de acuerdo con sus exigencias, los alemanes no solo parecen ser infelices sino cuando hablan meramente de sus conceptos, mentirosos. Es así, porque es atribuyen necesidad a sus ideas sobre el derecho y los deberes pero nada acontece según esa necesidad y están demasiado habituados a que en parte sus palabras contradigan siempre sus acciones, y que también en parte, quieran hacer de los acontecimientos algo totalmente coherente de lo que son en realidad y cuya explicación gira finalmente en torno de ciertos conceptos. Pero ¿quienes quieran conocer lo que sucede normalmente en Alemania por el concepto de lo que debe suceder a saber por las leyes del Estado, se equivocan al grado sumo. En efecto, la disolución del Estado se reconoce principalmente en que en el todo sucede de modo diferente a lo prescrito por las leyes. También se equivocaría por igual qu en pensase que las formas asumidas por esas leyes constituyen en verdad el fundamento y la causa de las mismas. Pues precisamente en virtud de su concepto, los alemanes parecen ser tan desleales, no admiten nada tal como es y abandonan nada más y nada menos, que lo que hace realmente es la fuerza de las cosas. Siguen siendo fieles a su concepto, pero los acontecimientos pueden no concordar con ellos, y entonces se esfuer-

15 *Schr zur Politik und Rechtsphilos.*, p. 1.

16 Véase XV, 95 y 9.

zan por adaptar los acontecimientos y los conceptos a los aspectos que tienen a guita venta a en esto, y para eso apean al poder verbal del concepto.

Sin embargo, también la reconciliación de Hegel comete la misma deslealtad propia de la exigente avidez de censura que echaba en cara a sus compatriotas. No es casual que al término de su crítica hallamos una acomodación y problematización tanto la exigencia de sobrepasar lo vigente como la de adaptarse al mismo, están cubiertas por la ambigüedad del concebir “lo que es”, pues este puede referirse tanto a lo solo vigente como a lo *veritablement réel*.¹⁷ Sobre el puente de esta ambigüedad fundamental del concepto de realidad —entendido como lo que es— Hegel recorrió el camino que va de la escisión a la reunificación, de la alienación a la vez y de la Revolución Francesa al derribo de Napoleón con vía a la restauración prusiana.

También respecto de la religión cristiana Hegel recorrió el mismo camino que ha venido seguido con relación al Estado. A la cristificación filosófica de las cogniciones cristianas la precede una crítica de la teología y del cristianismo, que fue recuperada por sus discípulos. Una carta de 1795, dirigida a Schellings, de esta una no disimula la alegría por el nacimiento, es decir, por las posibilidades de la teología protestante que piensa poder impedir el “nacimiento de la dogmática”:

Lo que me excita de la marcha teológica kantiana —*sed tunc placet*— de la filosofía en Lübecka no es extraño. La ortodoxia no se conmoverá mientras su profesión y revelada a verdades mandadas este entretenido con el todo del Estado. Semillante interés es demasiado fuerte como para que se renuncie a él muy pronto. Si se permitiera que a ese tropel se le suponga algo que contravenga su convicción, y se les diera el honor de llamar así a sus chismes, y cuya verdad sintieran, todo ello significaría que se debían a dormir y a la mañana beberían café y llenarían una taza tras otra como si nada hubiese pasado. Todos tomar con gusto lo que se les ofrece, y lo conservan en el sistema de la rutina. Pero creo que sería interesante estropear el trabajo de hormiga de los teólogos, quitándoles el instrumento crítico que les permite consolidar el templo gótico que construyen y de ese modo, difamitar es todo flagearíos sin dejarles escapatoria, hasta que no encuentren nada y estén obligados a mostrar su desnudez a plena luz del día.¹⁸

17. Haym, *op. cit.*, pp. 368 y ss., 387 y ss., 462.

18. *Briefe*, I, 11 y 3.

Pocos años más tarde, Hegel diferencio el espíritu del judaísmo y del cristianismo frente al de los griegos, romanos y germanos, de una manera que no cerraba el acceso a la idea de una meditación dialéctica. El cristianismo mismo abre la sagrada floresta, la fantasía popular religiosamente arraigada en el propio país, considerándola vergonzosa superstición y, en cambio, se entregó a la fantasía de un pueblo "cuyo clama, legislación, cultura e intereses nos son ajenos, pues su historia no tiene con nosotros y vínculo alguno".¹⁹

En la imaginación de nuestro pueblo viven David y Salomón, pero los héroes de nuestra patria demuestran en los libros heroicos de los eruditos y para estos Alejandro, César y otros tienen el mismo mérito que la historia de Carlomagno o la de Federico Barbarroja. Fuera de Lutero, entre los protestantes ¿quienes podrán ser nuestros héroes, puesto que no constituimos una nación?²⁰

Aunque poco la Reforma, el único acontecimiento alemán de significación nacional, y religiosa, vive en la memoria del pueblo, sino solo en la lectura anual, recitada por la Confesión de Augsburgo, que abrete a los oyentes.²¹

Aunque ninguna fantasía religiosa crecida sobre nuestro suelo y concordante con nuestra historia, carentes como estamos de toda fantasía política, entre el vago solo puede rondar por aquí y por allá, algo de resto de imaginación propiamente dicha, con el nombre de superstición, que puede conservar como creencia fantástica el recuerdo de una alta chimenea en la cual alguna vez ciertos caballeros hicieron de las sevas, o de una casa donde los niños y las monjas andaban como duendes. He aquí cómo fueron a parar los menesterosos y tristes restos de la autonomía y de la propiedad báscava; entre las clases frustradas de la nación se pensaba que era un deber extinguir esas creencias por completo.²²

Frente a eso estaban las festividades, tanto religiosas como políticas, de Alemania, en ellas podían participar por igual los cultos y los incultos, porque

19. *Theologie, Jügendstheie*, op. cit., p. 75; cf. Lagarde *Deutsche Schriften*, series de alemanes), Gotinga, 1892, op. cit., p. 183.

20. Treinta años más tarde, Hegel pronunció un discurso en la ocasión de la conmemoración de la Reforma.

21. *Theologie, Jügendstheie*, pp. 25-26; para lo que sigue Rousseau, en *Emile*, libro IV, B.

bastaba vivir un año entre los muros de la ciudad para familiarizarse con su historia y su cultura a partir de los servicios divinos, juegos y fiestas de la polis. Frente a esas narraciones bíblicas, en virtud de su contenido dogmático e histórico, debían quedar ajenas a la libre imaginación y empreñada a lo local. En tan poca medida como sería posible aproximar a Judea a los a emanes actuales, se podría hacer de Acaya la patria de Teiskon. Los dioses, los altares, los sacrificios y las festividades de los griegos y los romanos no tenían ningún sentido positivo, es decir, fijado desde fuera y susceptible de ser transmitido por enseñanza, pero sacralizaban la vida ciudadana entera. Nosotros, en cambio, tenemos que esforzarnos por hablar en la historia de la Biblia de modo interpretativo, según sentido y para lo que la mayor parte de las veces ese texto contradice nuestros principios de hecho ejercidos. ¿Cómo, pues, el cristianismo podría tener algún motivo para compadecer a los "ciegos" paganos?

Una de las sensaciones más agradables de los cristianos consiste en compararse a sí mismos y saber con la desdicha y las miseria de los paganos. Este es uno de los lugares comunes mediante los cuales los regentados pasados gustan conducir su rebaño por las praderas de una insatisfacción y de la orgullosa vanidad al ponerles ante los ojos, y de modo vivaz, semejante dicha. Los ciegos paganos habitualmente se sentían muy mal. Pero en seguida, si tenemos en cuenta que entre los griegos no hallamos aquí las necesidades que tiene nuestra actual razón práctica, a lo que en general se le achaca demasiado.

podemos estar seguros de ahorrarnos nuestra compasión. Mas ¿cómo puede explicarse el hecho de que en la vida popular de la polis, en la cual había arraigado una religión de la fantasía, esta pudo ser desahogada por la doctrina positiva del cristianismo?

¿Cómo puede cesar la fe en los dioses, si a ellos las ciudades y los reinos le atribuyen su nacimiento, si los pueblos le sacrificaban todos los días, si cualquier ocupación invocaba sus bendiciones, si únicamente las armas eran victoriosas bajo el estandarte de los dioses, si se agradecían sus triunfos, si los dioses consagraban tanto la alegría de sus cantos como la seriedad de sus plegarias, si sus templos, altares, tesoros y estatuas constituían el orgullo de los pueblos y la gloria de las artes, si la veneración de los dioses y las festividades solo eran ocasiones para alegrar a todos,

como la creencia en los dioses, que estaba entretendida con mil hilos en la trama de la vida humana, pudo separarse de esa conexión? [...] ¿cuán fuerte tuvo que ser el contrapeso que superó aquel poder?¹²³

La respuesta que el joven Hegel dio a esta pregunta coincide con la que más tarde propusieron Bauer y Nietzsche: la penetración del cristianismo solo puede explicarse por la decadencia del mando romano.¹²⁴ Únicamente cuando decayeron la libertad de la vida pública y sus virtudes y los romanos se entregaron a una vida privada, [...] pudo ingresar una religión para la cual la autonomía y la libertad políticas no tenían valor alguno porque ella misma provenía de un pueblo [...] de la mayor corrupción.¹²⁵

El regalo de esta humanidad corrompida, que momentáneamente tenía que despreciarse a sí misma pero que [...] por otra parte se encambraba como favorita de la divinidad, tuvo que engendrarse y admitirse de buen grado la doctrina de la corrupción de la naturaleza humana [...] por una parte, concordaba con las experiencias, por la otra, satisfacía el orgullo, pues cargado la culpa en otro y el sentimiento de la miseria misma daba fundamento a la arrogancia. [...] llevó a honor lo que es vergüenza, sacrificó y eternizó aquella incapacidad, al convertir en pecado la posibilidad de creer en una fuerza.¹²⁶

Para los romanos legados desde abajo, que se sustratan al riesgo de la muerte por la fuga, el soborno o la automutilación y que no tenían respeto

123 *Theolog. Jugendchr.*, 220.

124 E. Gabhorn, *Entstehung des christlichen Weltbildes. Herkunft der Theokratie [...] aus dem imperio romano*, cap. xv.

125 *Theolog. Jugendchr.*, pp. 1-3, 109. Cf. Schmitt, *Politik und Rechtsphilosophie*, pp. 4-5 y s. En esta caracterización de la vida pública en la caída de la seguridad de la propiedad [...] de la persona tienen un rol crucial la tiranía y la tiranía [...] y la más espantosa posibilidad ya está [...] intentando el gobierno de [...] entre otros de la sociedad burguesa. Sobre la importancia esencial del temor a la muerte dentro del espíritu de la sociedad burguesa, cf. Leo Strauss, *On political philosophy of Hobbes* (Oxford, 1969), pp. 5-8, 12 y s. (trad. esp.: *La filosofía política de Hobbes* [Buenos Aires, 1966]).

126 *Theolog. Jugendchr.*, p. 105 y también cf. a *Entschichte der Philosophie* [...] historia de la filosofía [...] xv y 6 y s. Cf. la diferencia establecida por Wellhausen entre la amargura israelí y el judaísmo de la época posterior a exilio, que le permitió a Wellhausen dar una imagen de la antigüedad israelita semejante a la que Hegel trazó de la polis griega. Cf. también la *Dissertation von Marburg* [...] I. Roschew-Wellhausen, *Motiv und Maßstab seiner Geschichtsauffassung* [...] Wellhausen, *Motivos y criterios de su historiografía* [Marburg, 1948], pp. 16 y 44 y ss.

de sí mismos, tuvo que ser bien recibido un temple religioso que, en nombre de la obediencia pasiva, convertía la impotencia y la torpeza en nobleza y suprema virtud.

Por esa maniobra, con alegre admiración, los hombres vieron transformarse el desprecio de los otros y el sentimiento que ellos mismos tenían de la propia vergüenza en alabanza y orgullo.

Así, ven vemos ahora que San Ambrosio o San Antonio, rozeados por un pueblo numeroso, cuyas ciudades alimentaba una herida de barbares, en lugar de precipitarse a los valles para defenderlas, se arrodillaban en las iglesias y las calles, rogando a Dios que los apartase de su temida infidelidad. ¿Y por qué haberse podido querer morir combatiendo?

La tesis que dice Hegel en concordancia con la tesis de Bauer y de Nozys sobre el origen del cristianismo en el resentimiento de una moral de esclavos.

Mediante, sencillamente "inversión de la naturaleza" la divinidad alcanzó "positividad" o sea, una "objetividad" que se oponía de modo irrefragable a una relación viviente con ella:

De este modo, cuando los hombres empezaron a saber milagrosamente muchas cosas acerca de su Dios y cuando los compuestos misterios de la naturaleza divina se gritaron por todo el mundo en varias lenguas, formulas y no se enseñaron como los antiguos secretos que iban de un vecino al lado del otro, hasta el punto que los niños los aprendían de memoria, ese espíritu se reveló a través de su Dios objetivo. El espíritu del tiempo se reveló en la objetividad de su Dios. Dios no se reveló inferior según la medida, sino que se lo puso en un mundo ajenado, nuestro, en cuyo ambiente no teníamos participación alguna. Si el hombre mismo era un no-yo y su divinidad otro no-yo, nada podíamos constatar por nuestra acción, sino que a lo sumo, nos sería posible mendigar o crecer a magia. Del modo más claro Dios se revelaba en la multitud de los milagros que provocaba: los milagros entraban en el lugar de la propia razón en la determinación de las decisiones y de las convicciones. Pero lo más monstruoso fue que por ese Dios se combatía, se asesinó, se calumnió, se marcó con hierro candente, se robó, se mintió y engañó. En semejante perestroika, la divinidad tenía que darse a ser algo sano e

tivo, para convertirse sin residuo en objeto, y ese trastrocamiento de las máximas morales fue muy pronto justificado por la teoría de modo por entero fácil y consecuente.¹²⁸

La capacidad de tal fe objetiva supone la pérdida de la libertad y de la autodeterminación. Como extremo de semejante pérdida, Hegel interpretaba el espíritu egotista del judaísmo, tal que Jesús quiso superar con su religión del amor. Pero tampoco esa lucha contra la "positividad" produjo ninguna plena "sensación de todo", aunque la relación viviente del amor disminuyó la separación entre el "espíritu" y lo real "y entre Dios y el hombre". Para que se efectuara un "emparejamiento" de lo divino y lo humano, para que se satisficiera ese anhelo y para convertir la religión en una vida plena, se necesitaba un ulterior desarrollo. En efecto, todas las formas históricas de la religión cristiana conservan el carácter fundamental de aquella que se siente. Tanto la unificación con Dios, propia del misticismo arábigo como el vínculo de la iglesia católica y protestante con el destino del mundo, no pueden justificar la adoración de Dios y la vida real.

Entre esos extremos de la oposición de Dios y el mundo, de lo divino y de lo real, la iglesia cristiana se ha movido en un sentido y en otro; pero en contra de su carácter esencial ha de culminarse ante una belleza viviente e impersonal y su destino es que la iglesia y el Estado, el cielo y la vida, la piedad y la virtud, la acción espiritual y la humanidad, ambas lleguen a fundirse en unidad.¹²⁹

Pero —también más tarde— Hegel realizó esas reuniones en su filosofía del espíritu, cuya verdad es el "todo".¹³⁰

Después de haberse desprendido de una nostalgia que Hölderlin sentía por la condición griega de una bella concordancia entre la vida religiosa y la política, Hegel inició la empresa de construir filosóficamente, dentro de la realidad vigente, el reino de Dios¹³¹ y de elevar el cristianismo dogmático a una existencia filosófica, con el fin de concederle al espíritu humano una morada propia dentro del mundo histórico, cosa que él consideraba como la esencia peculiar del helenismo. Ya en los escritos juveniles, Hegel

128 *Theologie Jugendhegel*, 1984, I, en la segunda parte de esta obra, capítulo la interpretación de Bauer de la filosofía de la religión de Hegel a partir del principio de la subjetividad.

129 *Ibid.*, 245 y ss.

130 *Ibid.*, 342.

131 *Enc.*, § 552.

132 *Briefe*, I, 13 y 18.

había considerado que la tarea reservada a "nuestros días" era la reivindicación "al menos en teoría" de la propiedad por parte del hombre, de los tesoros malbaratados en el cielo, pero, en ese entonces, dudaba acerca de la época que tendría la fuerza de hacer valer ese derecho y ponerse en posesión del mismo.¹³³ Esa duda, en extremo justificada, enmudeció en el instante en que Hegel se resolvió a reunirse con la época, de tal modo que el "deber" perdió sus ambiciones bajo la dureza de la realidad. Mediante el arreglo con el mundo vigente, aun cuando no "se encuentra en él", Hegel abandonó la crítica revolucionaria de su juventud. La mediación especulativa se convirtió desde ahora en el criterio de suficiencia. Y así como jamás habría podido compartir la voluntad revolucionaria de Marx, que propagaba una radical alteración, también se habría apartado con disgusto de la exigencia kierkegaardiana de "un pensador que existe" pues ese problema no significaba nada para él. Al pensar existencial le llamaba alguna vez "vida y opíniones" más pasadas de moda, y diferencio tres clases de conexiones entre ambos términos.

Algunos hombres solo tienen vida y no opiniones, otros, solo opiniones y no vida. Finalmente, hay ciertos hombres que tienen ambas cosas, vida y opiniones. Los últimos son los más raros, luego vienen los primeros, y los más comunes son, como siempre, los que están en el medio.¹³⁴

En esta proporción de vida y opiniones, Hegel sabía que estaba situado por encima tanto de los extremos como del término medio, mientras que Marx y Kierkegaard, por su total desavenencia con lo existente, llegaron a las posiciones más extremas.

Pero según Hegel, la escisión entre el ser y mismo y el ser otro no podría crecer seguir siendo lo que es, pues, en cuanto tal, constituye la desavenencia de algo que originariamente era uno y que volverá a ser uno. El hombre tiene que familiarizarse con el otro y lo aieno, para no ser extraño a sí mismo y en el ser otro del mundo materialmente existente. Hegel interpretó la existencia griega como el grandioso modelo de semejante familiaridad con lo existente, aun cuando el reconocimiento viril de lo que es le prohibiera anhelar una condición ya pasada.¹³⁵ Lo que hace que los europeos cultos se sientan familiarizados con los griegos consiste en que ellos hicieron de su mundo una patria que no estaba "más allá" ni "por encima

133 *Theolog. Jugendschr.*, pp. 225 y 71.

134 Rosenkranz, op. cit., p. 557.

135 XI:1, 171 y 56., XVI, 119.

de ellos elaboraron, transformaron e invirtieron a tal punto los comienzos, sustancialmente ajenos a su cultura religiosa y social, que en esencia se apropiaron de ellos. De tal suerte, también a filosofía es un "estar en casa" es decir, el hombre en su espíritu está en casa, familiarizado consigo mismo".

Para Marx y Kierkegaard el mundo en que Hegel todavía se sentía como "en casa propia" se había vuelto extraño: estaban por encima y más allá, o, como Goethe llamaba al espíritu del siglo por venir, el mundo era "absurdo" y "trascendente" y de modo más completo que nadie. Nietzsche no se sentía en casa propia, sino que vivía el mundo como un "transito" y una "decadencia" de tal modo que, más allá de la existencia griega ya no reconocía la conformidad con lo existente y el sentido práctico, sino sólo el *pathos* trágico y el espíritu de la música, inspirado en el por la modernidad de Wagner.

De la filosofía del tiempo histórico a la exigencia de eternidad

IV

Nietzsche considerado como filósofo de nuestro tiempo y de la eternidad

Nunca llegamos tan lejos como cuando
ya no sabemos hacia dónde vamos.
Gotha, Máxima 901

El camino que conduce de Hegel a Nietzsche se caracteriza por los nombres de la joven Alemania y de los jóvenes hegelianos, quienes se dieron el crédito histórico a sistema de Hegel destruyéndolo como tal. Por otra parte la importancia histórica de Nietzsche puede ser valorada por el hecho de que se o ahora se comienza a reunir sus aforismos, en apariencia desconectados, según un plan de construcción sistemática. En los dos casos la influencia de ambos no se limita a la filosofía como tal, sino que penetra en el fondo de la vida espiritual y política. Hegel fue para su época lo que Nietzsche es hoy para la nuestra, una consigna que, por eso mismo, no se termina de seguir al pie de la letra.

véase A. Baumbach: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* (Nietzsche, el filósofo y el político) (Leipzig, 1911); K. Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr der Ewigkeit* (La filosofía nietzscheana del eterno retorno de lo mismo) (Berlín, 1930); K. Jaspers: *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (Nietzsche, introducción a la comprensión de su filosofía) (Berlín, 1936); K. Heidegger: *Über den Anfang und den Beginn von Nietzsches System* (Acercas de la interpretación y la ordenación del sistema de Nietzsche) (Kantstudien, 1936).

La mayor parte de las veces, el puesto histórico de Nietzsche se establece con relación a Schopenhauer y Wagner sin tener en cuenta la diversidad de la situación histórica que media entre ambos. En uno o estimativo de carácter moralista y la concepción ahistórica del mundo de Schopenhauer todavía estaban arraigados en el *Ancien régime*, mientras que el *pathos* literario de Wagner procedía de hegelianismo revolucionario típico de la década de 1840. Según esto, es preciso diferenciar la influencia que uno y otro ejercieron sobre Nietzsche. De las ideas de Schopenhauer se incorporó positivamente a la filosofía nietzscheana la concepción filosófica natural del eterno retorno de un Mismo eterno a repetido dentro del cambio aparente del mundo histórico. Por el contrario, los planes reformistas de Wagner actuaron en Nietzsche sobre su voluntad de atenerse a lo temporal, es decir, de volverse a futuro. Pero Nietzsche no se le aproximó a la crítica revolucionaria de los hegelianos de izquierda a través de la relación de Wagner con Feuerbach, sino que toda su actividad literaria comienza con un ataque a D. F. Strauss, de ese modo, y consecuentemente, llegar a *Amoroso* cuando critica el cristianismo. Le siguió al ecadentro B. Bauer, cuyo análisis crítico de la religión decadente de la filosofía hegeliana misma. Y tampoco fue casual que el libro de Stirner apareciera en el año del nacimiento de Nietzsche, pues, históricamente considerado, ese hecho se presenta como necesario para volver a empezar desde la crítica e ensayo de Nietzsche se relaciona con el intento análogo de Stirner. Nietzsche estuvo influenciado por U. Brandes acerca de Kierkegaard, sin embargo, era demasiado tarde para que pudieran conocerse. De Marx, Nietzsche parece no haberse ocupado nunca. Sin embargo, su oposición constante a este último pensador se fundaba en el hecho de que Nietzsche, después de Marx y de Kierkegaard, era el único que se proponía como tema de un análisis igualmente radical, la decadencia del mundo cristiano y burgués. La antítesis entre la doctrina del retorno y la "repetición" del cristianismo expresada por Kierkegaard es convincente por sí misma: la conexión histórica entre la crítica de la cultura de Nietzsche y la crítica marxista del capitalismo, en cambio, es menos manifiesta, porque el propio carácter burgués de Nietzsche la oculta, y porque presta poca atención a las cuestiones sociales y económicas. Entre los jóvenes hegelianos, en sentido amplio,

1. La obra de F. Fischer, *Nietzsche apostata*, (Zürich, 1937, pp. 13 y ss.) contiene indicaciones sobre la relación histórica de Nietzsche con Marx. Véase también: (Goeltsch) *Der Historismus und seine Probleme*, "El historicismo y sus problemas" (1922, pp. 26 y 49-50), y W. Schubart, *Europa und die Seele des Ostens* [Europa y el alma de Oriente], Lucerna, 1938, pp. 195 y 2.

2. Véase la observación de O. Ch. Beck en *Christentum und Kultur*, Basilea, 1939, p. 287.

debemos contar a Heine cuya importancia Nietzsche estimaba en tan alto grado, que no vacilaba en nombrarlo tanto a Hegel y a el mismo.⁴ El abismo que separaba para siempre la filosofía anticristiana de Nietzsche de la teología filosófica de Hegel y el "martirio" de Nietzsche de la "especulación" hegeliana fue traspasado por los discípulos de Hegel mediante el puente de una serie coherente de rebeliones contra la tradición cristiana y la cultura burguesa. Hegel y Nietzsche están respectivamente en el comienzo y en el fin de dicho puente, y la cuestión consiste en saber si, más allá de Nietzsche, queda todavía algún camino transitable.

1. EL JUICIO DE NIETZSCHE ACERCA DE GOETHE Y DE HEGEL

Conforme con su voluntad de decidirse entre la antigüedad y el cristianismo, Nietzsche consideró a Hegel como un ansid, un teólogo y a Goethe como un pagano sincero. Pero, al mismo tiempo, tenía conciencia de la afinidad espiritual y de la manera de ser de ambos.

El modo de pensar de Hegel no se aleja mucho del goetheano (véase lo que Goethe dice sobre Spinoza). Ve un fin de divinizar el todo y la Vida, para hallar paz y dicha en la contemplación y la indagación de esos temas. Hegel busca la razón por todas partes ante ella uno debe rendirse y resignarse. En Goethe se encuentra una especie de fatalismo, casi alegre y confiado, que se lleva a la rebelión ni tampoco enerva, pues trata de formar desde sí mismo una totalidad, creyendo que solo en ella cada cosa se salva y aparece como buena y justificada.⁵

Para Nietzsche tanto con Napoleón, Hegel y Goethe significan acontecimientos que afectaron a la Europa entera y encarnaron una tentativa por superar el siglo XVIII.⁶

La imagen que Nietzsche se formó de Goethe no estaba exenta, al principio, de reservas críticas, pero estas pasaron cada vez más a un plano menos visible. En la tercera de las *Consideraciones intempestivas*, de acuerdo con una característica propia de siglo XIX, se propuso la siguiente pregunta: ¿quién, en una época de ruina y explosiones, conservara todavía alguna "imagen

⁴ K 263 y 264; XV = 5.

⁵ XV = 27 y 5.

⁶ XV, 218; cf. XIV, 178; X, 279 y ss.

del hombre". La humanidad de la época moderna está determinada por tres imágenes: el hombre de Rousseau, el de Goethe y el de Schopenhauer, en cuya "vida heroica" Nietzsche se mezcla a sí mismo. De Rousseau partió una fuerza popular que pugnaba por llegar a las revoluciones; Goethe no representó, en cambio, un poder tan amenazador pues era contemplativo y organizador, y no llevaba al desorden revolucionario.

Odiaba toda violencia, todo salto, es decir, toda acción y, de ese modo, Faust, el liberador del mundo, se convirtió, por así decirlo, en un viajero del mundo. Todos los dominios de la vida y de la naturaleza, todas las épocas preteritas, todas las artes, las mitologías y las ciencias venían a parar al modo fugaz a ese insaciable contemplador, e "ese deseo más profundo se excita y al mismo tiempo se apacigua, y aun así no pudo retenerlo por mucho tiempo. Entonces tendrá que llegar el instante esperado y espasmo por su acompañante sarcástico". En un lugar cualquiera de la Tierra acaba su vuelo, las alas se abaten y Mefistofeles está a la espera. Cuando el alemán desea de ser Faust, su mayor peligro es el de convertirse en Éliote y caer en poder del diablo; solo fuerzas celestiales podrían salvarlo de semejante riesgo. El hombre de Goethe es — el hombre contemplativo en gran estilo, que no se desvanece en la Tierra porque recoge para alimentarse todo cuanto hay de grandioso y memorable y vive así aunque su vida lo lleva de un deseo a otro. No es el hombre activo antes bien se encaja en el lugar que le corresponde en el orden subsistente de las personas activas se puede tener la seguridad de que no resoltará nada de bueno — y ante todo, de que ningún orden será derribado. El hombre de Goethe es una fuerza conservadora y conciliadora — tal como es que Rousseau puede convertirse fácilmente en cariloso.

De manera semejante se expresa en la *Consideración sobre Wagner*. Goethe fue un gran aprendiz y sabio, pero su red de distribución ramificada en muchas corrientes no pudo reunir las fuerzas con el fin de llevarlas al mar sino que se perdieron en otros tantos travectos y dobices. En el ser de Goethe hay algo de noble prodigalidad, mientras que en el de Wagner — es decir en el de Nietzsche — el curso y la violenta tempestuosidad quizás espanten e intimidan.⁷ Pero cuando, más tarde, el mismo Nietzsche alcanza en *Zaratustra* cierta especie de plenitud, acaba con sus reservas juveniles y reconoce de modo más decisivo el valor de la existencia de Goethe. En efecto, no fue culpa

⁷ I, 426 y ss., cf. III, 264; XIII, 335.

B. L. 90. 185

de este último que la cultura alemana, sobre la base de Schiller y de Goethe, se adecuara.⁹ El Nietzsche de la madurez entendió por qué Goethe, que no pretendió ser ni “escritor ni alemán de profesión”, nunca pudo alcanzar la popularidad de Schiller, sino que, a pesar de su fama, siguió estando solo y obligado a atenuarse y enmascararse frente a sus adoradores.¹⁰

Goethe pertenece a un género de literatura superior a las “literaturas nacionales” por eso no está en relación viva con su nación, y la novedad o la caducidad no lo afectan. Solo vivió y vive todavía para pocos, para la mayoría no es más que una fanfarria de vanidad que cada tanto se hace sonar más allá de las fronteras de Alemania. Goethe no sólo es un hombre bueno y grandioso, sino que representa una cultura. Constituye en la historia alemana un *incidente sin consecuencias*; ¿quién estaría en condiciones de mostrar como ejemplo de la política alemana de los últimos setenta años algún trozo de Goethe? En cambio, ciertos fragmentos de Schiller y quizás algún pequeño pasaje de Lessing todavía mantendrían vigencia.

El tercer gar dice que en sus poemas Goethe ha desafiado a los alemanes, porque desde cualquier punto de vista estaba muy por encima de ellos. ¿Como un pueblo podría jamás crecer en *temeridad* y la *benvolencia* a partir de la *espiritualidad* de Goethe? Se lo siguió un muy pequeño grupo de personas en extremo cultivadas, educadas por la *angustia* la *voluntad* y los *valores*, es decir, de personas que sobrepasaban la naturaleza humana, el mismo no quería otra cosa. Muy lejos de “idealismo”, contemplaba su manera esa *agitación* de la cultura alemana, estaba junto a ella, oponiéndole una suave resistencia, en silencio, y fortaleciéndose cada vez más al seguir sus propios y mejores caminos. En el extranjero, en cambio, se creía que los alemanes habían “descubierto tranquilamente un pedazo de cielo”, en otros que *ellos mismos* comenzaban a cambiar su cultura idealista por empresas industriales, políticas y militares.

Aque lo que elevaba a Goethe tan por encima de los espíritus consistía en que el no sólo quería la libertad, sino que la poseía de modo pleno. A partir de esa libertad, ya alcanzada, podía permitirse favorecer hasta a lo

⁹ X, 250 y 1 – 29

¹⁰ X, 1

¹¹ 14–28 y 265–8

¹² 14–89

¹³ IX, 19 y 30, VII, 1 – 388

que se le resistía y ser en el todo un defensor de la vida, es decir, de su verdad aparente y de su apariencia verdadera:

En medio de una época que sentía las cosas desde un plano irreal, Goethe fue un convencido realista: afirmó todo cuanto era afín y no como lo vivencia más grandiosa que la de *ens realissimum*. Llamado Napoleón, Goethe concibió un hombre fuerte, muy cultivado, habi, en todas las actividades corporales, refrenado en sí mismo y respetado su mismo, capaz de atreverse a sentir la gloria por toda la amputación y la riqueza de lo natural, pues tenía fuerzas suficientes como para ejercer semejante libertad: pensó en un hombre tolerante, no por debilidad sino por la fuerza, porque el fuerte puede emplear para la propia ventaja a lo que atraía a las naturalezas mediocres, concibió el hombre para el cual nada hay prohibido, salvo la debilidad, amese y no a viridad. Semejante *espiritu liberado* está en medio de todas las cosas con un fatalismo alegre y confiado, pensando que solo el individuo es condenable, mientras que el resto. Todo cada cosa se salva y afirma, entonces *yo no niego*.¹⁴

Por esta caracterización constituye, al mismo tiempo, la forma de la posición del mismo Goethe frente a la existencia propia de Nietzsche; y en efecto, el carácter mismo de la *Voluntad de poder* parece proceder de mismo espíritu que el fragmento de Goethe sobre la naturaleza.

Sin embargo, la voluntad de poder de Nietzsche difiere de la naturaleza de Goethe, tal como el extremo mismo se diferencia de la mesura o el poder caótico se diferencia del cosmos ordenado. La voluntad de poder y la aspereza acumuladora del ataque discrepa de la ironía benevolente. La diferencia se manifiesta de modo particularmente claro en su posición respecto al cristianismo. Nietzsche advertía cierta vez que debería sentirse a "cruz" al modo de Goethe,¹⁵ pero en sí mismo la experiencia de no otra manera no le quería enseñar al hombre el sufrimiento sino la risa y decía que su risotada era sagrada. Zarathustra escarnece la corona de espinas de Cristo y el mismo se coronaba con rosas. Las rosas no tienen relación humana ni racional con la cruz; la corona de Zarathustra

14 v. 16 y s. Véase a propósito la descripción de la decencia: xv, 2 y s.

15 Véase la carta a Zeller del 4 de diciembre de 1891 para la ironía de Goethe.

16 Franz Goethe als religiöser Denker, Goethe como pensador religioso, Tubinga, 1912, pp. 62 y ss.

16 xv, 272, vi—50 y ss.

17 vi, 428 y ss., cf. xii, 485 y s., 305 y el poema juvenil titulado "Vor dem Kreuz" [Ante el crucifijo].

como guirnalda de rosas, posee un sentido puramente polemico contra el Crucificado. «Hasta ese punto se modificó el símbolo de la Rosacruz proveniente de Lutero. Goethe no era ningún Anticristo y precisamente por eso fue un pagano más auténtico; su Dios no necesitaba oponerse a otro, porque según su naturaleza positiva se abstenía de cualquier negación. Pero el hecho de que su libertad, que en él había alcanzado plena madurez, quedara sin consecuencias para la cultura alemana, es algo tan fatal como comprensible. Los alemanes solo creen tener espíritu cuando son paranoicos, es decir, injustos.¹⁸ Es cierto que creen en las deas, pero no ven los tenientes.¹⁹ Y por eso la “concepción del mundo” de los alemanes es una construcción ideológica. En el siglo XIX los discípulos de Hegel —pasando por alto a Goethe— hicieron dominar esa falta de anaclitismo, y así se convirtieron en educadores verdaderos de los alemanes pertenecientes a ese siglo.”²⁰

Semejante idea, que para la filosofía de Hegel era la de la “evolución” o la *Wachstum*. «Nosotros los alemanes somos hegelianos, aun cuando antes hubiese existido un Hegel, porque nosotros —en oposición a los latinos— atribuimos intuitivamente un sentido más profundo y un valor más rico a la *Wachstum* y a la evolución frente a lo que es.» Pero también, a quien es naturalmente hegeliano el alemán no se satisface con el carácter *Wachstum* de los terrenos, sino que «da vueltas en torno de lo evidente y apenas si cree en la justificación del concepto de “ser”.» Nietzsche advierte que desde ese punto de vista, también Leibniz y Kant eran “hegelianos”. Mas que tener fe en las reglas de la lógica, la filosofía alemana se apoya en el *credo quod absurdum*, con lo que la lógica alemana va a aparecer en la historia del dogma cristiano:

«Pero todavía hoy, después de un milenio, los alemanes actuales prefieren —aunque de la verdad, de la posibilidad de la verdad, por detrás se aferran al principio de la dialéctica real por cuyo medio Hegel en su época ayudó a despertar a Europa para que alcanzara la victoria sobre Europa. La contradicción mueve el mundo y todas las cosas se contradicen a sí mismas —incluso en lo interior de la lógica— somos pesimistas.»

18 Carta a Zelter del 27 de julio de 1828.

19 *Gespräche* [Conversaciones], II, 504.

20 Nietzsche, II, 90.

21 V. 300 y ss.

22 IV, 1 y 3.

Y en cuanto Nietzsche proyectó su propia paradoja del eterno retorno a partir de la autosuperación del nihilismo, a sabiendas hizo avanzar un paso más a la lógica de la contradicción, y así vio a desarrollarse un credo desde lo *absurdum*.²³

Sin embargo, la lógica pesimista de Nietzsche se diferencia de la anterior por su crítica radical de la moral y la teología cristianas, cuyo dominio reconocía en la filosofía hegeliana de la historia.²⁴ Mediante esa teología positivista, Hegel arruinó su gran iniciativa, que consistía en el hecho de estar ya en camino de incluir lo negativo —el error y el mal— en el carácter total de ser. Conforme con el grandioso intento emprendido por Hegel para convencernos de la divinidad de la existencia, se reñe todo con el ayado de nuestro sexto sentido, es decir, del sentido histórico. Hegel llegó a ser el gran obstáculo para una liberación del cristianismo y de su moral.²⁵ La historicismo filosófico tuvo el más pelgroso influjo sobre la cultura alemana, pues debió ser necesariamente, terrible y destructor, toda vez que semejante fe en el sentido de la historia conducía al culto idolátrico al todo efectivo. Si cada suceso contiene en sí mismo una necesidad racional, todo suceso será el tránsito —de la Idea— en tal caso, solo debemos con premura arrodillarnos y adorar la seriedad eterna de los sucesos.²⁶ Para la posteridad, Hegel convirtió el conocimiento histórico (*Historie*) entendido como fe en el sentido de la historia (*Geschichte*) en sustituto de la religión. Justamente ese historicismo, que nació de la metafísica hegeliana de la historia de espíritu, estuvo tan *gratificado de futuro* como la concepción de historia de Goethe, que deducía las formas de la evolución y de la vida de la humanidad a partir de la relación de la naturaleza.

2. LA RELACIÓN DE NIETZSCHE CON EL HEGELIANISMO DE LA DÉCADA DE 1840

La circunstancia de que Nietzsche haya partido de las ciencias histórico-filosóficas, y luego a ocupar de antemano, con respecto a la historia, un

23 Véase el libro del autor sobre Nietzsche p. 8; la pers. Nietzsche pp. 31 y 33 y trad. esp. *Nietzsche* trad. de Emilio Lissu, Buenos Aires, Sudamericana, 1963.

24 XV, 439 y 8, y 442.

25 V, 307.

26 I, 55 y 55.

27 Para el influjo de Hegel sobre Taine, véase VII, 725, y Rouca, *L'influence de Hegel sur Taine*, Paris 1928.

puesto a un diferente al de Schopenhauer, para cuya concepción filosófica del mundo era esencial el estudio de las ciencias naturales. La apreciación positiva que Nietzsche, no obstante toda crítica, le concedió al sentido histórico de Hegel, estaba condicionada y no en último término, por esa posición a la cultura ahistórica de Schopenhauer. Este, en su furor no inteligente contra Hegel, consiguió separar a toda la última generación de alemanes de la conexión con la cultura alemana y semejante cultura consistía en el alto grado y la finura adaptatoria alcanzada por el *sentido histórico*.²⁸ Pero justamente desde ese punto de vista, Schopenhauer fue pobre hasta la genaridad, insensible y amañado.

En la época en que comenzó la influencia de Schopenhauer, dentro de la filosofía alemana el sentido histórico estuvo representado de modo más prestigioso por K. Fischer. Refiriéndose a su *Historia de la filosofía moderna*, Schopenhauer advertía:

Cerrómpese sin salvación por el hegelianismo, construyéndose la historia de la filosofía a partir de modelos dados a priori. En cambio, pesimista, yo soy el opuesto necesario de Leibniz, en tanto optimista y eso se deduce de la circunstancia de que Leibniz vivió en una época plena de esperanzas, y yo más que yo vivo en un tiempo desolado y desgraciado. ¿Ego? Yo hubiera vivido en — no hubiera sido un Leibniz refinado y optimista, y éste sería yo si viviese ahora! —

Los hegelistas con el sentido histórico dialecticamente formado han cometido semejantes desarréglos. Y añade la observación de que su pesimismo nació entre 1814 y 1818, año de la publicación del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*, y que ya entonces dicha aptitud pesimista había "aparecido de modo completo". Pero esos años de 1814-1818 fueron a época más esperanzada de Alemania y por consiguiente la explicación de Fischer era absurda. Mas esa condena del sentido histórico no contradice el hecho de que la influencia histórica de Schopenhauer solo haya comenzado, en efecto, cuando la intelectualidad alemana, después del fracaso de la revolución, había madurado lo suficiente como para entender la correspondencia de Feuerbach, las memorias de A. Herzen y la autobiografía de R. Wagner dan una clara idea del grado de resignación que se había alcanzado en esa época y que provocó el éxito de Schopen-

²⁸ R. v. 45.

²⁹ *Schopenhauers Briefe* — correspondencia de Schopenhauer — ed. de Griesbach, Leipzig, p. 300.

hauer. Ya alrededor de 1843, Schopenhauer supo utilizar la conexión de su tardío éxito con el espíritu de la época. Le escribió a su editor diciéndole que se decidía a volver a publicar su obra, aumentada en un segundo volumen, con el fin de atraerse, como merecía, la atención de público. "Sobre todo ahora" se la podía esperar,

pues la charlatanería, durante tanto tiempo prolongada, de los famosos héroes de cátedra, cada vez está más desermascarada y reconocida en su vanidad. Pero, al mismo tiempo, mientras que la fe religiosa disminuye, la necesidad trágica se siente de modo más fuerte que nunca; por eso el interés por la filosofía se volvió vivaz y general, pero, por otra parte, no existía nada que satisficiera semejante necesidad.³⁰

La había llegado, pues, el instante más favorable para renovar su obra que, por una suerte feliz, coincidía con el acabamiento de la misma. Con satisfacción comprobaba que incluso hegelianos como Rosenkranz y los colaboradores de los *Hilfsschriften Jahrbücher* no podían dejar de reconocerlos. La idea de vincular su filosofía con la música de Wagner estaba muy lejos de sus propósitos, tanto que salido con beneplácito a polemizar contra Wagner, el doctor Lindner me ha enviado dos cuadernos muy interesantes del *Neo musical*.³¹ El crítico de arte Kossak se sirve de todo muy convenientemente con mucha razón de mis teorías para polemizar contra R. Wagner. *Ihrer*.³² Y cuando, no obstante se respuesta hegeliana a unos catálogos escritos de homenaje del círculo wagneriano de Zurich recibí dedicatorias por el maestro mismo y editado en un soberbio y grueso papel, el *Wallo de los Nibelungen*, observo más laconicamente: "¿Quiere legar a componer alguna vez una serie de cuatro óperas, que serán la verdadera obra de arte del futuro, semejante empresa parece ser muy fantástica. Solo lei el prólogo, más adelante se verá qué pasa".³³

Dies y siete años más tarde, Nietzsche se declaró partidario de Wagner y a la vez schopenhaueriano. Le dedicó a Wagner como a su maestro y pre-

30 *Schopenhauers Briefe*, op. cit., p. 77.

31 *Ibid.*, p. 8; nota y p. 8; el argumento aparece en una carta, pp. 29 y 35. Schopenhauer menciona en este lugar un artículo aparecido en mayo de 1844 en *Prot. univ.* de "Lucha del juicio final de la filosofía hegeliana" cuyo autor había de elogiarlo como merece. Presumiblemente se trataba de un artículo sobre *Die Positivität*, la trómpeta del juicio en verso, de Bauer, como una exposición anterior y más justa de su teoría por parte de un hegeliano. Schopenhauer menciona el escrito de J. de Samet, *Schopenhauer*, Leipzig, 1848, 659.

32 *Schopenhauers Briefe*, op. cit., p. 166; cf. 128.

33 *Ibid.*, p. 285.

cursor". El nacimiento de la tragedia que, de hecho, procedía del espíritu de la música de R. Wagner. Esa obra reúne reminiscencias griegas con las tendencias modernas más revolucionarias de la obra de Wagner sobre *El arte y la revolución* (849). En el fondo, aun cuando se declaró "contra Wagner" Nietzsche siguió estando sujeto al adversario, cuya maestría conocía y no en pequeña parte, en saber "dirigir" y actuar. Ya la primera experiencia wagneriana con la música no había sido propiamente música: la impresión que se recibió al ver dirigir a Weber su obra *El cazador fantasma* fue la siguiente: "No quiero ser emperador ni rey, sino imponerme y dirigir". La ambición de su carrera teatral fue y siguió siendo la de dominar una orquesta, la de enseñar a la multitud y poder ejercer influencia sobre ella. Nietzsche lo consideraba un artista capaz de mandar en una época en que regían las masas democráticas, después se apartó del "corredor de la vida al bruto" con la mirada penetrante propia de una veneración de sagrada.

En la introducción al escrito sobre *El arte y la revolución* Wagner estaba un poco con la caracterización que Carlyle hizo de la Revolución Francesa entendida como el tercer acto de la historia universal:

"Si la segunda parte comienza hace mil ochocientos años, creo que ésta será la tercera parte. Es un acontecimiento celestial e infernal, el más extraño que se haya producido en mil años. En efecto, será la ruina de toda la humanidad en la anarquía en la praxis de una falta de gobierno, es decir, en la feroz sublevación miserable contra los gobernantes mentirosos y los maestros de fraude. Interpretaré todo esto en sentido benéfico para los hombres, como una liberación de los verdaderos señores y maestros. Tal acontecimiento de furiosa auto-destrucción, debería ser observado e investigado por todos los hombres como el más extraño que jamás haya acontecido. Ante nosotros se abren siglos y muchos siglos tristes, excitados por batallas pasadas, antes de que haya ardido completamente lo antiguo y aparecido lo nuevo con una figura cognoscible."¹⁴

La intención wagneriana a la revolución de arte estaba por completo de acuerdo con esa proclama del viejo Carlyle y, al mismo tiempo, con la con-

14 Véase K. F. Heidebrand: *Wagner und Nietzsche im Kampf gegen das 19. Jahrhundert*. Wagner y Nietzsche entre combates con el siglo XIX. Brescia: 1974, p. 9.

15 Aprobación de F. Engels a *Past and present* by Carlyle (1843). *Marx Engels Ges. Ausg.*, II, pp. 405 y ss.

ciencia de la crisis de los jóvenes hegelianos, la que, por otra parte, preanunciaba la conciencia epocal que Nietzsche tuvo de la crisis en la historia del nihilismo. Solo después señaó Wagner lo mismo que había dependido de los escritos de Feuerbach, que determinaron el concepto de su filosofía del arte. En esa época creía encontrar prefigurado el "hombre artístico" pensado por el mismo, en la concepción de Feuerbach del ser humano.¹⁰ De aquí surgió cierta apasionada confusión, manifestada en la precipitación y a falta de claridad en el uso de esquemas filosóficos.¹¹ Solo más tarde se le aclaró ese "equivoco". Así como Nietzsche pudo decir después que sus "presentimientos diótnicos" se arrumaron por el uso de fórmulas tomadas de Schopenhauer y por "cosas más modernas", es decir, por su adhesión a las esperanzas de Wagner – de las que sin embargo nada se podía esperar – exactamente del mismo modo, pues, Wagner pudo la verdad la confusión que las fórmulas de Feuerbach habían introducido en su primer escrito. Pero en ambos casos la corrección posterior continuaba una dependencia original a en R. Wagner de patos revolucionarios de la década de 1840, y en Nietzsche de R. Wagner. En el prólogo a *El nacimiento del drama* del año 1886 Nietzsche mismo llamaba la atención sobre el hecho de que esa obra a pesar de su aparente hecumenismo constituía sin embargo, un fragmento anárquico, empujador y nebuloso como la música de Wagner era la coalescencia de un romanticismo de 1830 presentada con la máscara de pesimismo propio de 1850.¹² Esta autocrítica contiene más verdad que las conclusiones del prólogo, finalizado con un Zarathustra que danza y rie pero mientras que Nietzsche no sometió su voluntad de una revolución espiritual a la prueba de ninguna realidad política, Wagner participó, con riesgo de su persona, en ese excitante espectáculo, en primer lugar en Leipzig el 1840, cuando según su propia declaración tomó parte como un loco en las destrucciones. Del mismo modo, en 1849, junto con Rocker y Bakunin, se arrojó en medio de la tormenta de los acontecimientos de Dresden a los vientos, reiteradamente con frases propias de Feuerbach y Marx:

Quiero destruir e domo a un individuo sobre otro, de lo miento sobre lo vivo, de la materia sobre el espíritu, quiero que tras la violencia de los poderosos, de las leyes y de la propiedad. Que la propia voluntad domine al hombre, que el propio placer sea su única ley, que a propia fuerza sea su propiedad única, pues solamente el hombre libre es sagrado y no algo que esté por encima de él [...]. Y ved sobre las colinas, las tropas están arrojadas y madas. De la mirada ennobleceda de esos nombres irradia el entusiasmo, un claro resplandor brilla en sus ojos y con voz que continúa al cielo cada uno de ellos exclama: "Yo soy un hombre".

bre. Millones de personas que constan en la revolución viviente, es decir la del hombre del mundo se precipitan a los vates y a las latarías y aruncian al mundo entero el nuevo Evangelio de la felicidad.¹⁶

Tanto desde el punto de vista político como espiritual, Wagner era, en esa época, un "espiritual libre" al modo de Heine. Tal como Feuerbach había establecido los principios de la "Filosofía del futuro" Wagner quería proyectar la "obra de arte del futuro" y también Nietzsche trató del "futuro de nuestras instituciones de cultura", en conferencias que tenían ante los ojos la resonancia del desesperado movimiento estudiantil de la joven Alemania.¹⁷

Un mayor sentido por la realidad se halla decididamente en Wagner ante idóla problemática de arte como el contenido de los problemas de la vida pública y explicó la decadencia de la tragedia griega mediante el concepto de la disolución de la polis griega, tal como, por otra parte, consideró que la esencia del impulso moderno hacia el arte estaba dada por las empresas industriales de nuestras grandes ciudades. Las formulaciones con que expuso la relación originaria y decadente de arte con la vida pública están literalmente tomadas de la escuela hegeliana, hasta el punto de que es posible destacar conceptos, por mencionar los procedentes de Hegel y Marx. El arte surgió originariamente de la "universalidad autoconsciente" clásica.¹⁸ El Dios del siglo es hoy el soberano y organizador de toda empresa artística: los "héroes de la Bolsa" dominan el mercado del arte moderno, mientras que la tragedia griega era la libre expresión de una "universalidad". Las tragedias de Esquilo y Sófocles fueron "obra de Atenas" y "teatro moderno en cambio es una flor que brota en el pantano de la burguesía moderna". El verdadero arte del presente tiene que ser necesariamente revolucionario, porque solo puede existir oponiéndose a lo vigente en general. A partir de su condición de barbarie civilizada, el arte verdadero solo puede elevarse a la dignidad que le es propia sobre las espaldas de nuestro gran movimiento social: tiene con este una meta común y ambos la podrán alcanzar cuando la reconozcan juntos. Con referencia a Emma de Carlyle

16. Cited por K. Fidebrandt, op. cit., p. 34; véase R. Huch, *W. Wagner*, Leipzig, 92, pp. 101 y 31, 113 y 32, 116 y 31, 119 y 3.

17. Wagner, que vivió entonces como emigrante político en Zurich, trató de hacer venir a Feuerbach y le dedicó *Das Kunstwerk der Zukunft*, 1850 (trad. esp. *La obra de arte del futuro*, Valencia, Universidad de Valencia, 1969). Cf. la crítica de Nietzsche a Wagner en "Musik ohne Zukunft" ("Una música sin futuro"), v. I, 191 y 3.

18. X. 4. 2. Cf. para esta importante observación de K. Fidebrandt, op. cit., su libro dicho "may secundariamente" que toda su actividad de escritor derivaba del hecho de no haber tenido suerte en la universidad (Br. I, 289).

Wagner exigio finalmente que la revolucion de arte debia ser tan radical como el vuelco sufrido por el paganismo a traves del cristianismo:

Jesus nos mostró que todos nosotros, en cuanto hombres, somos iguales y hermanos, pero Apolo le habia dado a esta gran hermandad el sello de la fuerza y la belleza, habia levantado al hombre desde la nada acerca de su propio valor hasta la conciencia de su poder supremo y divino. En vemos, pues, al altar del futuro — tanto en la vida como en el arte viviente — a los dos maestros mas sublimes de la humanidad — Jesus, que padece por el mal, y Apolo que — a encumbró al grado de su gozosa dignidad

La oposicion a Wagner, que tradujo en segunda al dios griego en un lenguaje seudo germanico, ya en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche paso a Dionysos en el lugar de Cristo y finalmente ridiculizo a los heroes cristiano-germanicos de Wagner como casos tipicos de la santidad humana. Originalmente habia planeado ponerse al servicio de Wagner como una especie de jefe de propaganda de Bayreuth. Su ulterior ataque a Wagner solo puede comprenderse a partir de la profunda emocion que Wagner le produjo.

Seguendo los estímulos de Bayreuth, en la primera de sus *Consideraciones contemporáneas* Nietzsche escribió sobre D.F. Strauss. Es una critica a "la santidad de la cultura" que ya habia sido tratada en *La obra de arte del futuro* de Wagner. El ataque se dirige contra la "nueva fe" de Strauss, pero al mismo tiempo consiste en un paso mas en el camino de ataque a "seraotón" que Strauss mismo — en sus escritos anteriores dirigidos contra la fe antigua — habia producido en la conciencia general de la epoca. Nietzsche no dejaba de respetar la naturaleza de erudito y de critico en el tono poderosa y profunda del joven Strauss. "Todavía en *Fece Homo*, Nietzsche se precia de haber expresado su propia liberacion a traves de la critica a "primero de los espiritus alemanes libres". El autor de una reseña tambien habia entendido su escrito de ese modo, al considerar que la finalidad del mismo consistia en producir una especie de crisis y su premisa de vision en el problema del ateísmo." Por lo cual Nietzsche, mas que sus adversarios, podia sentirse ajeno a los "libres pensadores" deseosos de mejorar el mundo, pues ellos no sentian en absoluto el punto decisivo de la liberacion. La diferencia entre el ateísmo religioso de Strauss y el anticristianismo de Nietzsche es, en el fondo, la misma que existia en la disension señalada por Nietzsche, del freud con concepto de "sensuación" de Wagner, este ultimo la habia formulado siguiendo el camino de Feuerbach, pero despues "cambio de metodo" con el fin de

predicar una extática "castidad".⁴⁰ También el "ateísmo" de Nietzsche cambió de método, y finalmente proclamó una nueva fe. Sin embargo, ambos cambios se diferencian, porque Nietzsche nunca estuvo desprovisto de carácter: cosa que le reprochaba a Wagner por el puesto que este ocupaba en relación con el "imperio" y con el cristianismo.⁴¹ Wagner no pudo ser unívoco en su expresión, porque su música quería "significar" algo que ella, como tal, no era.⁴² ¿Que significa *Eisa*? No hay duda alguna: "Esa es el *espíritu* indeterminado *del pueblo*!" A lo largo de su vida Wagner fue el compositarista de una "idea", pero carecía de claridad lógica. El hecho de que entre los alemanes esa ambigüedad constituía una objeción contra la "profundidad" depende, según la concepción nietzscheana, de la influencia ejercida por Hegel. Recordemos que durante la época en que Hegel y Schelling corrompieron los espíritus, Wagner era, como recordemos que el adverbio *und* con las mayúsculas indica que ella emanaba con seriedad: "la idea, quiero decir, algo oscuro, cierto, lleno de presentimientos" Wagner comprendió este gase y descubrió un estado que significaba lo "infinito" — concibió la música como "Idea" y fue, por tanto, heredero de Hegel:

... la música es obra de hombres que deliraban por Hegel de una u otra forma. Wagner, en su esencia se escribe al modo de Hegel. Ante todo, así lo entendieron los jóvenes alemanes, para eso ya bastaban dos palabras: "infinito" y "significación". Se sentían incomparablemente satisfechos con ese modo de pensar. Lo propio del genio de Wagner se halla en lo incierto. Se propaga, vagabundea y anda errabundo por el arte, tiene la peculiaridad de estar en todas partes y en ninguna. Ocurre exactamente el mismo hecho por el cual Hegel, por su parte, había seducido y embrutecido a la gente.⁴³

Por medio de su relación con B. Bauer, Nietzsche estuvo en contacto directo con la escuela hegeliana. En la mirada retrospectiva, contenida en *La eternidad*, Nietzsche a partir de sí mismo se ataca a Strauss habiendo tratado en hacer un lector muy atento. En cartas dirigidas a Fanie Brandes y Gast hace su elogio, considerando a su único lector, y estima que al lado de Wagner Burckhardt y G. Heiner Bauer constituye todo su público.⁴⁴ Hasta ahora

40 VIII, 197 y ss., cf. VII, 403.

41 XIV, 168.

42 V, 13 y 5.

43 *Fies. Br.* Correspondencia completa, I, 21-22 del mismo a P. Gast, *Br.* V.

B. y 5. Véase sobre la primera de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche la obra de Bauer: *Philo. Strauss und Kierkegaard und das Christentum*. Tübingen: Strauss.

de Stirner.⁴⁹ El superhombre, que originariamente era el Hombre Dios o Cristo,⁵⁰ modificó su significación a partir de la orientación antropológica de Feterbach en relación con la naturaleza universal de lo humano; el superhombre se transformó, por un lado, en inhumano, y por otra parte en *más* que meramente humano. Al Hess se empleó las palabras sobrehumano e inhumano en ese sentido, refiriendo la primera a Bauer y la segunda a Stirner. La tesis de Bauer según la cual en la religión cristiana el hombre venera a "la humanidad de su propia esencia" corresponde a la de Stirner, quien sostenía que si Cristo fuese el superhombre el hombre no sería un ángel y/o. Por eso la superación del cristianismo se identifica con la superación del hombre. A esa conexión entre el Hombre Dios y Cristo, es decir a la relación entre el hombre cristianamente entendido y el yo dueño de sí mismo, que en relación a primero es un "no hombre" corresponde en Nietzsche la conexión no menos coherente que se halla entre la *muerte de Dios* y la *superación del hombre* por el superhombre que vence a Dios y a su nada. Desde el momento en que Nietzsche concibió la plena significación que tiene para la humanidad del hombre el gran acontecimiento de que Dios haya muerto reconoció al mismo tiempo, que la *muerte de Dios* constituye la *libertad para la muerte* propia del hombre que se quiere a sí mismo.⁵¹

La observación casual de Nietzsche en la que afirmaba que los verdaderos excecadores de los alemanes de siglo XIX habían sido discípulos de Hegel, acentuó una significación que sobrepasaba en mucho lo que el mismo Nietzsche pudo suponer.⁵² El camino que conduce de Hegel a Nietzsche a través de los jóvenes hegelianos puede entenderse de modo más claro posible en relación con la idea de la muerte de Dios. Hegel fundamente había consumado de la filosofía cristiana por el cumplimiento en el origen de la fe cristiana en la crucifixión de Cristo, entendida como la muerte de la "verdad" del ateísmo.⁵³ Nietzsche basaba su intento de superar la "mentira de mil años" depositada en el cristianismo decadente

49 Véase Tichjowsky, *Hegel et Nietzsche*, op. cit., pp. 331 y ss.

50 *Zeitschrift für die deutsche Wissenschaft*, Revista de investigación semanal alemana, 1900, I, 1, pp. 3 y ss. y 369 y ss.

51 Al Hess, *Sozialistische Utopie*, Artículos socialistas, op. cit., pp. 149-188 y ss.

52 *Das entdeckte Christentum*, § 12.

53 Véase el libro del autor sobre Nietzsche, pp. 36 y ss.

54 También se desprende una relación de parentesco del hecho de que la mujer de Nietzsche como nombre de soltera el de Agnes Nietzsche, que a su vez que Nietzsche procedía en tercera generación de Carlheilt Engelbert Nietzsche (1714-1804). Cf. Ruge, Br., I, 19, 23, 43.

55 Hegel, I, 53 *Phänomenologie*, 2. ed., ed. Lasson, op. cit., 483 y ss., y ss.

mediante una repetición del origen de la filosofía griega. Para Hegel la encarnación de Dios significaba la reconciliación, cumplida de una vez para siempre, de la naturaleza humana y divina; para Nietzsche y para Bauer, en cambio, la humanización de Dios quería decir que se había quebrado la verdadera naturaleza del hombre. Hegel encarnó la doctrina cristiana, según la cual Dios es "espíritu", hasta llevarla a una existencia filosófica. Nietzsche, en cambio, sostenía que quien afirmase que Dios era espíritu estaba en primer paso hacia la incredulidad, que solo podía ser reparada mediante el renacimiento de un Dios viviente.

3. LA TENTATIVA DE NIETZSCHE POR SUPERAR EL NIIHILISMO

Aprendí a tener una nueva calma:
que vuestro estrepito en torno de mí extinguida
un manto sobre mis pensamientos.

Cuando se afirma que Nietzsche es el filósofo "de nuestro tiempo" habría que preguntar, en primer lugar, qué era el tiempo para él mismo. Desde el punto de vista de su relación con este, debemos distinguir tres aspectos. En tanto tuvo un destino europeo, Nietzsche fue el primer filósofo de nuestra época; en tanto filósofo de nuestra época, fue a su vez un tiempo, *contemporáneo y atemporal*. Y como a un admirador de la "sabiduría" fue también un amante de la *eternidad*.

En el último capítulo de su última obra, Nietzsche exclamó el mundo, porque se consideraba a sí mismo como un "destino con hombre tal".

Conozco mi suerte. A guisa de seña me me muerde con el recuerdo
de una crisis incomparable a cualquier otra que han existido en la
Tierra, al recuerdo del más profundo conflicto de conciencia, a la memoria
de una decisión proclamada contra todo en cuanto se había creído,
buscado y consagrado hasta entonces. No soy un hombre, soy dinamita.
Contradigo como jamás se había contradicho, y no obstante eso
soy la antítesis de un espíritu negador. Con todo, soy necesariamente
un hombre fatal. En efecto, cuando la verdad entra en lucha con
tra la mentira de milenios, sufriremos conmociones semejantes a esta.

y la Tierra se aguará en medio de la convulsión de terremotos... las nas sonadas. El concepto de política se habrá agotado por completo en medio de una guerra de espíritus, y todas las formas de poder propias de la antigua sociedad, saltarán por el aire: todas ellas descansaban en la mentira. Habrá guerras cuya intensidad todavía se desconoce en la Tierra. Sobre conmigo comienza en ella la *gran política*.

Este *free Homo*, que lleva impreso el destino europeo, puede parecer un producto de la megalomanía característica de los enfermos mentales, pero también de un saber profético, dictado al mismo tiempo, por un sentido de recte y profundo. Dentro de tal profundidad de mente Nietzsche el profesor pensionado de filología se convirtió en el dios Dionisos crucificado, llevado al sacrificio para poder determinar espiritualmente el destino de Europa. Pero también tuvo el sentimiento de ser, en última instancia, un "agitar de la eternidad". Sabiendo que era el primer filósofo de la época y alguien decisivo y fatal, situado "entre dos milenios", Nietzsche pudo decir que su obra exigía tiempo: en 1884 escribió desde Venecia:

Min obra necesita tiempo y en modo alguno quiero ser confundido con aquello que el presente debe resolver como su tarea propia. De treinta de cincuenta años, quizás a guiso... Tendrán ojos capaces de ver lo que yo he rechazado. Pero ahora no solo es difícil sino por completo imposible... haber de mi públicamente quienes lo bien esen *que notem* i imitadamente *por detrás* de la verdad.

Para el propósito filosófico de Nietzsche el verdadero tiempo no es, por tanto, el propio dominado por Wagner y Bismarck. Como descubridor experimentado de la modernidad y anunciador de una antigua sinagoga, te na Nietzsche advirtió algo que veía desde gran distancia:

Al mirar hacia el pasado, Nietzsche vio anticipadamente el acontecimiento del "nihilismo europeo". De acuerdo con semejante visión, profetizó que después de la desaparición de la fe cristiana en Dios, y con ella de la moral, *nada era ya verdadero y todo estaba permitido*. En el prólogo a *La voluntad de poder* afirma:

Narro la historia de los dos siglos próximos. Describo aquello que se aproxima y que llegará necesariamente: el *advenimiento del nihilismo*. Semejante historia ya puede ser narrada, pues en ella actúa la necesidad misma. Ese futuro habla con cien signos, ese destino se anuncia por todas partes. Los oídos se han aguzado como para poder oír esta

música del futuro. Nuestra íntegra cultura europea se mueve, desde hace mucho tiempo, en medio de torturantes tensiones que crecen de decenio en decenio, protestando contra una catástrofe. Se inquieta, se violenta y actúa con precipitación; se asemeja a una corriente que quisiera alcanzar su fin sin reflexionar, porque teme hacerlo. Quien aquí habla, en cambio, solo ha reflexionado como filósofo y se mueve por instinto, encuentro su propia ventaja en el hecho de distanciarse, de exteriorizarse, es decir, en la paciencia y el diferir. Como espíritu audaz, dotado de condiciones de investigador, ya ha deambulado a veces por el abismo del futuro — por eso, al narrar la historia de lo que vendrá, mira hacia el pasado, tal como corresponde hacerlo al primer nihilista acabado de Europa.

El va lo habiendo vivido dentro de sí mismo hasta el fin por eso lo dice de ras, de bari y fuera de sí mismo. Con maestría psicológica, Nietzsche permitió ver el nihilismo europeo en su origen histórico, tal como apareció y la cultura y el arte en la filosofía y en la política. El resultado de sus reflexiones, continuadas a lo largo de quince años, estuvo en la *Voluntad de poder*, que también incluye la doctrina del eterno retorno.

En lo mismo como tal puede significar dos cosas: es posible que se sea el síntoma de una decadencia definitiva y de un desgusto frente a la existencia, pero puede asimismo ser el primer síntoma de un fortalecimiento y de una nueva voluntad de existir. Es decir, puede haber un nihilismo de la debilidad y otro de la fuerza. Siemerante *ambigüedad del nihilismo*, entendido como origen de la modernidad, es propia del mismo Nietzsche.

La dicha de mi existencia y quizás su única reside en su destino para expresarse enigmáticamente: diría que yo he muerto como mi padre y vivo y envejecen como mi madre. Este doble origen que deriva — por así decirlo — del vástago más alto y más bajo de la escala de la vida — al mismo tiempo *decaente* y con gozo — en caso de ser algo explicaría aquello que quizás me distinga: la neutralidad y la libertad de partido en relación con el problema total de la vida. Tengo un olfato más sutil que el de cualquier otro hombre para advertir los signos del comienzo y de la decadencia, y en este punto soy un maestro *par excellence*, pues conozco ambas cosas, yo soy ambas cosas.

Por eso en *Zaratustra* dejó abierta la cuestión de su propio ser. Tratase de un hombre que promete o que realiza, que es conquistador o hereje, otoño o arado, enfermo o convaleciente, poeta o ser veraz, liberador o

domador pues Nietzsche sabía que no era ni una cosa ni la otra, sino todas al mismo tiempo. La ambigüedad de la existencia filosófica de Nietzsche es característicamente también de su relación con el tiempo: es de “hoy y de antes” de “mañana, pasado mañana y de alguna vez”. Mediante ese saber de “antes y de porvenir” puede interpretar filosóficamente el presente. Su filosofía tenía la posibilidad de ser, al mismo tiempo, algo así como un “fragmento de la historia de la posteridad cristiana” y un rudimento del mundo griego primitivo. Por eso Nietzsche no solo es el filósofo del tiempo más reciente, sino también el del más antiguo y, por tanto, el de la “vejez” del tiempo.

2. Efecto que es su relación con la época, y con la filosofía contemporánea. Nietzsche fue y siguió siendo un “extemporáneo” — también era y es “extemporáneo” — por ser el crítico filosófico que permite juzgar la época. A quien es así entiende el mismo la contemporaneidad de su extemporaneidad. Es privilegio a la segunda de estas *consideraciones intempestivas* comenzar con la afirmación de que el habitar alcanzado “experiencias” tan “necesarias” — y tanto “el sepulcro de viejos tiempos” — sobre todo de los griegos, en quienes se origina la filosofía occidental, y en tanto “hoy de su propio tiempo”. Como filólogo clásico no sabía que se podría tener el conocimiento de la antigüedad griega, con excepción de este, posiblemente acuar en contra y sobre la época e influir en favor del porvenir.

En la última de sus *Consideraciones intempestivas*, de 1888, es decir en *El caso Wagner*, Nietzsche describe su relación con la época de un modo más preciso, caracterizándose como la “autosuperación” de la misma:

¿Que se le exige a un filósofo, en primera y en última instancia? Superar el sí mismo y su propio tiempo y volverse intemporal. ¿Con que ha de sostener su más dura batalla? Con aquello por lo cual, justamente, es hijo de su tiempo. Y bien! Tanto como Wagner, también yo soy hijo de este tiempo; quiero decir un *decadent*, uno que vive y no se vive, que se defende de él. Y cambio, es filósofo que hay en mí y se defende.

Sapere e — si mismo su mera contemporaneidad con la época — por cuya razón Nietzsche llegó a ser el filósofo de esta “alguien que resistió a “prueba sin darse apartar de su tarea” principal, ni por influjo de “gran movimiento político de Alemania, ni tampoco por el movimiento artístico de Wagner” o por el filosófico de Schopenhauer”¹². Abarco con su mirada la totalidad de tiempo histórico, es decir el ascenso y la decadencia de la cul-

determinada época, se aleja aun más de la lucha nietzscheana contra su "tiempo" y contra todo tiempo. Puesto que Nietzsche desarrolló sus ideas en milatonismos y no en forma sistemática, es posible encontrar en él "centro de aspectos singulares" lo que se quiere encontrar desde la actualidad desconcertante hasta una asombrosa claridad. Podemos aclarar brevemente lo dicho con algunos ejemplos. Al final de *Ecce Homo* Nietzsche afirma que con esta guerra del espíritu se identificara con la "gran política" pero también, al comienzo de la misma obra, sostiene que es el "último alemán apocalíptico" y más alemán que cualquier "ciudadano" alemán de hoy. Aunque ambas afirmaciones parecen contradecirse, en verdad constituyen el mismo pensamiento. Precisamente porque Nietzsche representaba la idea de una grandiosa política europea, en relación con la política contemporánea del Imperio alemán, podía considerarse como el último alemán apocalíptico, y decir que "para entenderlo en general, era necesario combatir "la miserable charlatanería de la política y de los egoísmos nacionales". Nietzsche sostuvo que la guerra y la violencia produjeron en el hombre cosas más grandes que el amor al prójimo, pero también consideró que los "más grandiosos acontecimientos" no corresponden a nuestras horas caídas y a nuestras "mastratujas". Combato el espíritu del liberalismo propio de la "libertad de prensa", pero también ataco, con no menos furor, toda "conciencia partidaria" la mera idea de pertenecer a algún partido. "Aunque fuese el propio lo asqueaba. Criticó el espíritu democrático de la sociedad burguesa, pero también, con el título *De los nuevos dioses*, se refirió al estado, considerándolo como el más grande monstruo, de cuya boca salía esta mentira: "Yo, el estado, soy el pueblo". Creyó en la necesidad de regresar a la barbarie, es decir a la "virginización" de Europa, y para ello usó la expresión de "bestia rubia", pero también caracterizó a los héroes de Wagner como monstruos dotados de sensibilidad convulsiva. "Acá y sus "germanos" se delinían por la "obediencia y las piernas largas. Hizo en favor de una enseñanza y una disciplina racistas, pero también en contra de la falsa actividad imitacion propia de la locura racista de los antisemitas. "Exacto en broma la "tierra de la cultura" y el conocimiento, una

59. *Profa. Wies*, *La guerra y el nihilismo*, carta a Verbeck del 14 de marzo de 1887.

Aquí un hecho curioso, de que soy cada día más consciente. Llevé poco a poco una influencia muy subterránea, como es evidente. Entre todos los partidos radicales, socialistas, nihilistas, antisemitas, ortodoxos cristianos, wagnerianos gozo de un prestigio maravilloso y casi misterioso. En la correspondencia antisemita que aún se envía en privado y a los partidarios de confianza, se mencionan mi nombre casi en cada número. Zarathustra, el hombre amarillo, ha encanecido a los antisemitas, hay una interpretación propia a estos que me causó

cuado" elogiando a la gente cultivada, pero a partir de su propia cultura, comprobó la inversa "vulgarización de gusto" y el advenimiento de la barbarie. Exigió una división jerárquica entre los que "mandan" y los que "obedecen", pero, al mismo tiempo, negó ser el "pastor y el perro de un rebaño" y afirmó que el alma servil de los alemanes "se idealiza mediante la aplicación a la virtud soldadesca de la obediencia incondicionada. Se refirió a la necesidad de una "casta de señores" pero también sabía que la "educabilidad" del hombre había crecido monstruosamente, porque los hombres ya no tenían nada que decirse a sí mismos. Finalmente, consideró que la "voluntad de verdad" era "voluntad de poder" pero también afirmó no haber preguntado jamás si la verdad nos era beneficiosa. Dijo que la voluntad de poder estaba exclusivamente destinada, como el bruto a quienes todavía se habían pacer en pensar, pero que los académicos alemanes ya no eran pensadores, pues se "impresionaban y gozaban con otras cosas".⁶¹ Que a comienzos de elaborar una filosofía de "nuestra época" quisiera basarse en Nietzsche tendría que atenerse a las palabras de Zaratustra: "Soy un parapeto que detiene la corriente. Aterréme, ¡aunque pueda aterrarne, pero no sere vuestra ruina!" No se entiende un filósofo como biendolo sus ideas, por eso Nietzsche deseaba reflexionar tiempo para pensar.⁶²

Nietzsche pensaba en un sistema de ideas, como cuando se hallaba en la *montaña de Dies* adhiriéndose al picacho, en el centro estaba el nihilismo y en el término se encontraba la auto superación del mismo mediante el eterno retorno. El primer discurso de Zaratustra se refiere a esa triple transformación del espíritu. El *Ura-deus* de la religión cristiana se convierte en el espíritu liberado de *yo quiero*. La mutación última y más difícil del "yo quiero" en una existencia que eternamente se repite, por detrás de "todo poder" de actos de aniquilación y de creación, es decir la transformación de "yo quiero" en "yo soy" dentro de la totalidad del ser se cumple en medio del "desierto de la libertad" para nada. Con esta última magnificación de la libertad para nada en necesidad libremente querida de un eterno retorno de lo mismo se realizaba, para Nietzsche, su "destino" temporal e eterno, es decir su ego se convertía en *tiempo*.

mucha más. A propósito, hice en el lugar debido la propuesta de presentar un cuidadoso registro de los doctos alemanes y de los artistas, escritores, actores y virtuosos de origen, por completo o a medias judío. Sería una buena contribución a la historia de la cultura alemana, y también a la de su *racismo*.

61. *SV* 425-426; *Br* 1, 554.

62. *Br* 1, 555.

Eccē Homo, o sea, la caída de la existencia, debía mostrar que solo se "llega a ser" lo que ya se "es" porque el supremo astro del ser está en la necesidad. En ella coinciden la caída y el ser-sí mismo.

¡Oh, escudo de la necesidad!
¡Supremo astro del ser!
Ningún deseo te alcanza,
ninguna negación te contamina;
eterna afirmación del ser,
eternamente te confirmo,
pues te amo, eternidad!

La caída de la existencia se repone en el todo del ser mediante el "escudo de la necesidad", es decir, del antiguo *fatum*.

La importancia que en la filosofía de Nietzsche tiene la eternidad, y con ello el "instante," decisivo en que ella se muestra de una vez para siempre, se manifiesta en la circunstancia de que la tercera y la cuarta parte de *Zarathustra* terminan con un canto a la eternidad, y también *Eccē Homo* debía comenzar con un poema dedicado a la gloria y la eternidad. El problema de la eternidad, tal como es pensado en el eterno retorno, debía salvar el "eterno" del "eterno" que Nietzsche superaría simultáneamente el "eterno" y al "hombre." Tal como se originó con la historia del cristianismo, y Nietzsche lo caracterizó como "antesuperación de nihilismo," que a su vez surgió de la muerte de Dios. Zarathustra es el "vencedor de Dios y de la nada." Sobre la base de esa conexión esencial entre la "protección" del eterno retorno y la de nihilismo,⁶² toda la doctrina de Nietzsche ofrece un doble aspecto, pues en la autosuperación del nihilismo, el "superador y lo que debe superarse" se identifican. Serían idénticos como la "doble voluntad" de Zarathustra, la "doble mirada" de Prometeo, de "mando y c" "doble mundo" de Dionisos. Tratase en todos los casos de una voluntad de "compartir nada y de un mundo."⁶³ La unidad entre el nihilismo y el eterno se debe a que la voluntad nietzscheana de eternidad construye una inversión de su voluntad de la nada.

Pero, ¿cómo se podría querer, junto con la libertad de la voluntad, nacida de la existencia cristiana, la antigua necesidad del ser así y no de "tener nada"? Solo mediante un *querer del tener que ser* que un fiqué los dos ter-

62. Véase para lo que sigue el libro del autor sobre Nietzsche, pp. 36 y ss.

63. XV, 4 y 5.

64. VI, 203 y ss., 210; XV, 80; XVI, 515 y 401 y ss.

en cambio, le dae a la piedra, que constituye el peso de una existencia que en vano se proyecta. "pero yo quiero que sea así" y volvere a quererlo por toda la eternidad" ¿Cuándo a quien ha hablado de ese modo? Y ¿cuándo ocurrió que a voluntad, creadora de futuro, se interesase por lo pretérito? ¿Quién le ha enseñado a querer el pasado, en lugar de no quererlo, y quien la ha instruido para que sea portadora del goce, en lugar de hacer el mal. Zarathustra, como maestro del ser eterno, respondió esas preguntas. En efecto, dentro de la órbita de la voluntad eternamente retornante del tiempo y del ser, también a voluntad misma pasa de un movimiento rectilíneo, recorrido en un infinito desprovisto de fin, a un círculo que de antemano quiere volver atrás. El amor futuro de Nietzsche piensa en esa doble voluntad, capaz de querer aquello que tiene que ser siempre y necesariamente tiene que ser futuro. Todo se tiempo y de ser se cierran en el futuro que ya ha sido, propio de un ser en constante devenir.⁶⁶ De ese modo, es a raíz de Zarathustra que se precipita en el placer del acaso, es a raíz mas necesaria porque en ella entendada como la índole suprema de todo ente: "todas las cosas fluyen y refluyen y vuelven a su propio fluir y refluir". Tales, empero, el concepto al solo de *eternidad* cuyo formula no se encuentra en la voluntad de destino sino en el destino en cuanto *tatum*, es decir como un destino "que está sobre el destino"⁶⁷.

Nietzsche diferenció su doctrina acerca de la redención de la antigua creencia en un destino que tenía poder sobre los dioses y los hombres y de la fe de los modernos en la libertad de la voluntad. Alguna vez se creyó en los adivinos y en los astrólogos. Por eso se creía que todo era destino: tu debes porque estás necesariamente obligado. Mas tarde se desconfió de los adivinos y los astrólogos, y se creyó que todo era libertad: tu puedes, puesto que quieres.⁶⁸ En contraste con esa alternativa, Nietzsche quiso reunir la propia voluntad con la necesidad cósmica.

Pero ¿cómo no sería posible aunar aquí la antigua confianza en lo que tiene que ser sin poder ser de otro modo, con la libertad moderna del poder querer, de modo que el *tatum* alguna vez escrito en las estrellas, se transforme por voluntad de necesidad en un *tatum propio* que finalmente permitiera decir: "Yo mismo soy el *tatum*, y desde la eternidad con él como a existencia", "yo mismo pertenezco a las causas de eterno retorno". Para que sea así, ¿acaso la nueva profecía no tendrá que iden-

66 c. 206 v. 5, c. XVI, 207 v. 408-3 v. 2, g. Wille, *Der Mensch: la voluntad de poder*, a. 6 v. 141.

67 VI, 18, 304, XV, 96.

68 XV, 48 y la poesía "Letzter Wille" (Última voluntad).

69 VI, 294 y s.

tante de su existencia corporal. Ese otro fue Goethe, quien, por esta causa, planteó la cuestión acerca del querer y de la necesidad de la obligación siguiendo un camino diferente al de Nietzsche. Al vivir realmente en el todo del ente y al no sobrepasarse a sí mismo, pudo entender que el círculo entero del conocimiento se cerraba en la reunión del querer y de la necesidad obligatoria:

«...essing, que sentía desden por cualquier limitación, le hizo decir a uno de sus personajes: nadie tiene que obligar con necesidad. Cierta hombre ingenioso y humorista sostuvo que: quien quiera, tendrá que obligar». El tercero, por cierto una persona culta, añadió: "quien entiende también quiere"⁷⁴

es decir, que era aquello que tiene que ser necesariamente. A la concepción de pensar correspondía la experiencia de la vida: «cuando Goethe recibió la noticia de la muerte de su único hijo y tuvo que soportar dolorosamente el peso de su edad, le escribió a Zelter: "No tengo otro remedio, fuera del de mantenerme físicamente en equilibrio, todo lo demás se da por sí mismo. El cuerpo se somete a la necesidad imperiosa, mientras que el espíritu quiere, y que a haya presente a su voluntad la senda más necesaria, no precisará reflexionar demasiado"⁷⁵

Goethe desarrolló sus ideas fundamentalmente en relación con el cristianismo y con la antigüedad. En ocasión de la celebración de la Reforma le escribió a Zelter diciendo que el fundamento y la base del humanismo se hallaba en el contraste decisivo que este había introducido entre la ley y el Evangelio y en la mediación de esos extremos. Si en lugar de tales palabras empleamos los términos *necesidad* y *libertad*, con el alejamiento y acercamiento que ellas significan, veremos claramente que en semejante círculo está contenido todo cuanto pueda interesarle al hombre. «...pero advierto en el Antiguo y el Nuevo Testamento el símbolo de la grandiosa realidad del mandamiento que siempre se repite: "A él la ley que aspira al amor, aquí el amor que a su vez tiende hacia la ley y paga por realizarla, pero no a partir de propio poder o de la violencia, sino por la ley y en este caso, por la ley exclusiva en el Mesías, que todo lo anuncia y sobre todo actúa."⁷⁶ Con esas pocas palabras podemos convencernos de que el

⁷⁴ *Maximen una Reflexionen*, op. cit., N.º 54: cf. la conclusión y el comienzo de las dos cartas a Zelter del 15 de y del 21 de enero de 1826.

⁷⁵ Carta a Zelter del 21 de noviembre de 1830.

⁷⁶ Carta a Zelter del 14 de noviembre de 1816.

inconcebible. Un grandioso y único maestro va cumpliendo semejante milagro. El hecho de que un romántico estimase la grandiosidad de Goethe apelando a la circunstancia de que este había vinculado lo "esencialmente moderno" con lo "esencialmente antiguo" indica hasta qué punto la consideración goethiana de Shakespeare le era aplicable a él mismo. ²⁸ Schlegel solo se equivocó al considerar que Goethe era el primero de los representantes de "un periodo del arte por completo nuevo" es decir, como alguien que comenzaba a aproximarse a esa meta. Por el contrario, en el ámbito de la historia del siglo XIX fue el último en no sentir como un problema de "decisión" la diferencia existente entre lo antiguo y lo moderno, entre el paganismo y el cristianismo. Cuando Nietzsche cumplió esa decisión, situado en el umbral mas allá de una modernidad "que no sabe donde va a ir a dar" estuvo obligado a superar repetidamente la cerrada concepción del mundo griego y a forzar al propio yo con el poder del *futon*: la naturaleza de Goethe, en cambio, actualizada al antiguo en el ambiente de lo nuevo, Goethe no solo simboliza el contraste entre antiguos y modernos en las grandes tragedias sino también en la vida cotidiana.

El juego de cartas puede considerarse como una especie de poesía. También consta de aquellos dos elementos. La forma, técnica vinculada con el azar, representa el puesto del deber tal como los antiguos lo conocían: ejecutar según la forma de destino, el querer reaccionando con la capacidad del jugador, actúa en contra del otro elemento. En ese sentido, al juego del *whist* lo llamaré antiguo. La forma de ese juego borra el azar en su uso y querer mismo. Dados ciertos compañeros y ciertos adversarios del juego, con las cartas que tengo en la mano debo atravesar una larga serie de casualidades sin poder evitárlas. Tratándose de "hombreros" y de otros juegos semejantes, ocurre lo contrario. En este caso, muchas puertas se abren a mi querer y a mi riesgo: puedo rechazar las cartas que me tocaron en suerte, puedo darles valor y significados diferentes, descartarlas en parte o en su totalidad, es decir, puedo apelar a la ayuda de mi fortuna: no solo me es posible sacar la mayor ventaja de las peores cartas, me permite un cambio en el modo de jugar. Por todo ello, esta clase de juego se asemeja mucho al modo moderno de pensar y de poetizar.

²⁸ Carta de F. Schlegel a su hermano del 27 de febrero de 1794.

En español en el texto: N. del T. Juego de naipes de origen español que se extendió por Europa en el siglo XV, en el que juegan tres o cuatro jugadores individualista de que todos juegan contra todos, N. del R.

No podríamos representarnos la posibilidad de encontrar en Nietzsche una reflexión tan "fácil" como esa. El hechizo que combatía por el "como bien lo sabía" era *la magia del extremo*, la tentación que deriva de todo lo extremo⁷⁹ y no el mesurado encantamiento del equilibrio, que es invulnerable. Para el radical Goethe constituye un compromiso, pues el radical en contra de sí mismo, el significado de la palabra es desarraigado.

El "espíritu alemán" cuya historia perseguimos de Hegel a Nietzsche, fue considerado por una generación educada en Nietzsche según los criterios de lo que este había negado y querido: innumerables fueron los opusculos, libros y discursos en los que el tercer Reich pretendió reger como la "realización" de Nietzsche. Pero querer no solo "interpretar" la obra de este último, sino que la estudie seriamente, no podrá desconocer que dicho pensador es tan ajeno a los "nacionalistas" y a los "socialistas" como por el contrario, no lo fue el espíritu de Bismarck, que no solo tuvo afinidad con los principios del imperio de Bismarck. Basta con leer los escritos de Nietzsche contra Wagner, con tener en cuenta sus observaciones sobre la cuestión judía y constatar su repulsa a la pregunta por el ser de lo "alemán" para ver siempre que no se queda al conocimiento derivado de extractos y selecciones, es ahí mismo que se separa a Nietzsche de sus últimos proclamadores. Pero semejante afirmación no contradice el hecho evidente de que Nietzsche constituyó el fermento de un movimiento al que determinó de manera decisiva desde el punto de vista ideológico. El intento por descargar a Nietzsche de tal "causa espiritual" o incluso de considerarlo en contra de aquello que el produjo es tan olvidado como los esfuerzos inversos, tendientes a convertirlo en abogado de una causa de la que el mismo era juez. Ambos ensayos ceden frente a la visión histórica, pues quienes "preparan el camino" siempre recorren otros caminos que ellos mismos no habían recorrido. Más importante que la cuestión de saber si la influencia de Nietzsche a lo largo de tiempo había en favor y en contra de el es la diferenciación que puede eslabonarse entre los espíritus, según la relación que los mismos mantengan con el tiempo en general. Por cuanto Nietzsche quería eternizar el tiempo desde su escrito contra Strauss hasta los trabajos contra Wagner, se adecuaba, más de lo que quería a su *propäetika*, precisamente por comportarse de modo patético con respecto a ella, es decir, en tanto era inactual. Como antagonista de Bismarck y de Wagner se movía en el ámbito de su "voluntad de poder" y hasta la actualidad que adquirió durante el tercer Reich descansaba en la circunstancia de que éste fue el heredero del segundo.

⁷⁹ Véase por ejemplo: "49" y la autocrítica de Nietzsche en Briefe IV, 25, 33, 345-355.

V

El espíritu del tiempo y la pregunta por la eternidad

1. LA TRANSFORMACIÓN DEL ESPÍRITU DE LOS TIEMPOS EN EL ESPÍRITU DEL TIEMPO

Originalmente, la expresión "espíritu de tiempo", que en la década de 1840 consagró la divisa del progreso, no tuvo relación alguna con la propia época y su pretendida historicidad. En el *tratado* de Goethe el "espíritu de los tiempos" solo se refería a épocas antiguas y al nombrarse lo se observaba escépticamente, así los tiempos se reflejaban en el propio espíritu de los señores "históricos" de la misma época en que Goethe proyectaba el *tratado*.¹ Herder, por su parte, el artículo de Herder sobre Shakespeare y en su conclusión menciona a Goethe como un amigo que tenía la misión de traducir el genio de Shakespeare "cuyo mundo ya había pasado" a *nuestra lengua* y a *espíritu contemporáneo*. De la misma manera en que todo gran hombre *fuera* según los grandes sentimientos de su época, también los pueblos, sin llegar al presagio, deben volver a inventar sus dramas de acuerdo con su *historia*, es decir "según el espíritu de tiempo, las costumbres, las opiniones y el lenguaje propios". Por tanto, en contraste con una tradición muerta, Herder se apoya en el espíritu en cada caso específico de una época, de un lenguaje o de un pueblo, pues el "terreno del tiempo" no puede producir siempre lo mismo. Pero si un gran hombre "en un tiempo feliz o melancólicamente transformado" produjese alguna creación dramática que a su modo fuese tan grande y original como las de Sófocles o Shakespeare, alcanzaría lo mismo, a pesar de las transformaciones del tiempo: es decir, lograría una *presentación de la historia*, tomada del gran libro de los acontecimientos del mundo.

Así, el espíritu del tiempo se refiere a la propia época en cuanto significa el derecho peculiar del presente con respecto a una tradición que

¹ Las cursivas indican que se trata de la palabra griega *topos*. Véase T.

va no tiene vigencia. Pero, en sí mismo, no es un espíritu temporal sino que — en analogía con el espíritu del pueblo o de lenguaje — uno y el mismo espíritu de la “esfera de la humanidad” siempre aparece en épocas y en pueblos diferentes y en cada caso de modo particular.

Con la Revolución Francesa, mediante la destrucción de la tradición, tuvo sobre la conciencia de sus contemporáneos un efecto historizante, pues a partir de ella se concibió la época moderna, en contraste con todas las que se habían sucedido “hasta entonces” de un modo expresamente histórico-temporal: por eso tenía el futuro ante los ojos. También para este punto en el que el espíritu del tiempo se vuelve problemático, Herder es una notable fuente. En la primera y en la segunda edición de las *Cartas para el fomento de la humanidad* (1794) el espíritu de tiempo alcanzó conciencia reflexiva de sí mismo. Tal reflexión sobre el espíritu del tiempo se efectuó significativamente con una crítica de la época, es decir, con una autocrítica: “una entre la propia modernidad y los períodos más antiguos que la habían precedido”. “Porque — nuestra poesía — comparada con la de otras épocas — participa en tan poca medida de las cuestiones públicas — — ¿Acaso ahora duerme esa musa? ¿Y ha de crear — a guisa ofrecida a punto de que no la despierta — espíritu del tiempo, o de los rumores que la rodean?” Por eso Herder presta atención a lo que elabóramos: “frece” e “divine” mensajero, es decir, el tiempo” y recogió, según el modelo de Horacio — que también había vivido en una época crítica — “las flores ofrecidas por la situación temporal”. Como es natural, la poesía no debe pretender participar desde demasiado cerca de los “negocios del tiempo”, pues las “condiciones de la época” pasan a breves plazos, pero entendidas como “voces de tiempo” siguen al espíritu de la época, y con frecuencia sopla en esta “el espíritu profético de los tiempos”. Los títulos de nuestros libros y revistas tales como: “La situación espiritual de la época”, “Voces de tiempo”, “El voca de transición”. Entre las épocas y otros semejantes, se originaron históricamente en la precisa conciencia de — tiempo — agrada con la Revolución Francesa, solo desde entonces se apelo al tiempo como a una instancia última.

Pero ¿en que consiste este tan invocado y discutido espíritu de tiempo?

¿Acaso es un genio, un demonio — —, un artefacto de moda o el sonido del arpa egipcia? ¿Se lo tiene por todo eso? ¿De donde viene? ¿Adónde

[*Buch zur Beförderung der Humanität*, Cartas para el fomento de la humanidad] — — —
[el trabajo de Herder de 1794, *Trimer in Gunstung der Zeit* — Trimerus, en favorito de la época]

duce y da viviente, es decir, apta para engendrar otra vida desde sí misma.” El criterio seguido por la crítica de Fichte a la época actual está, por tanto, en la plenitud de futuro inscrita en la vida presente y en la conclusión de sus lecciones creyo poder reconocer una tendencia, verdaderamente plena de porvenir existente en el presente: la de una renovación de la vida religiosa.

A partir de Fichte, la expresión “espíritu del tiempo” se transformó, entre los románticos, en crítica de la época, y para los escritores de las décadas de 1830 y 1840 se convirtió en divisa difundida por todas partes. Cuando en medio de la transformación de los tiempos, cualquier acontecimiento se fue relacionando cada vez de modo más consciente con el espíritu de la “época” sintieronse dentro de una madanza épica, entre edades históricas, *el tiempo finito como tal se convirtió en desumo del espíritu*.⁷ Debido a esta circunstancia el hablar del espíritu del tiempo adquirió la resonancia premonitricea que todavía hoy conserva. El autor de *Los empujados* escribía: “es característico el hecho de que siempre habiemos del tiempo, de nuestro tiempo. Mas ¿dónde empieza, y qué tiene de peculiar o de singular?”⁸ El mentiroso Manchhausen, en quien Dios encerró al señor de todos los vientos de la época, encarnaba en la obra de Immermann el espíritu universal de su tiempo, cuyo reverso estaba en la expectativa del porvenir. Pero todavía sigue viva en Immermann la conciencia de Hegel, según la cual tras la abigarrada superficie de tiempo y espacio un espíritu cósmico y eterno, que solo esperaba quebrarse y reanuda para ascender a la existencia presente. El espíritu del tiempo encarnado en Manchhausen no es el espíritu de la eternidad, que prosigue su obra secreta en tranquilo aislamiento, sino el “putrefacto budón” que el vicio laciano de la astucia de la razón, en Hegel, “levanta entre la inquietud multitud”. En los jóvenes hegelianos se percute la ambigua conciencia del tiempo, por la que el presente se diferenciaba según la superficie y la profundidad, es decir, según lo temporal y lo eterno, y ante con esa pérdida desaparece también el carácter conservador de la crítica revolucionaria de

7 Ibid., p. 639.

8 Para la identificación del tiempo omnipotente con el eterno desumo, cf. también el fragmento del *Prolegómenos* de Goethe, [...] el escrito de Hegel sobre la Constitución de Alemania (1807), *Schriften Friedrich Hegel und Rechtsphilosophie*, “Escritos sobre política y filosofía del derecho”, pp. 1-4, como algo que despierta el espíritu del hombre pero que también lo conmueve, según el Dios del tiempo, nombrado en el poema de Holderlin: “Desde hace demasiado tiempo dominas mi cabeza.” (199).

9 Immermann, *Die Epigonen*, Los empujados. Parte I, Libro I, cap. VII y Libro I, cap. X. Cf. la exposición de J. Gundolf acerca de Immermann en *Romanen* (nueva serie, Berlin, 1931), y K. F. Fackler, *Mensch und Antike*, El hombre y la masa, op. cit., pp. 7-13.

10 Véase también *Epigonen*, Parte I, Libro II, cap. IV. La historia universal es el vicio universal.

de la época. En la caracterización que Engels trazó de los *Memorables* y de los *mitadadores* llegó a la conclusión de que Immermann había conocido las exigencias históricas de la época y pertenecía a los “modernos” aunque en cierto modo haya sido hostil al desarrollo de su tiempo, debido a sus simpatías prusianas. Cita así el artículo indicando el carácter juvenil y móvil de la época “nueva” cuya piedra de toque estaba en la “nueva filosofía”. Los jóvenes de hoy a diferencia de los de hace veinticinco años, desentendidos por Immermann, han pasado por la escuela de Hegel. Muchos germeness brotaron magníficamente de la semilla del sistema y por tanto, hay que seguir combatiendo por la realización de la libertad. Es que lasmo de los mitadadores y *complices* de la libertad, propio de los jóvenes hegelianos, como en Marx la forma de una escatología política, expuesta en el *Manifiesto comunista*. Al término de la dialéctica de capitalismo la totalidad de los hombres se encontrarán socializados, capaces de controlar la producción. Pero también semejante estado seguirá constituyendo un reino de penurias y lutas y de necesidades, y solo sobrepasándolo comenzará el verdadero reino de la libertad, es decir el “reino de Dios” sobre la Tierra, tal como el joven Hegel había llamado a la meta de su actividad.

La reacción cristiana de Kierkegaard nació de la misma conciencia epocal del tiempo, cuya intencionalidad consiste en la temporalidad, necesidad de algo más allá de lo meramente finito, “pues cuanto más creemos poder sustraernos a lo eterno — tanto más necesitamos en el fondo de él”.¹² En contraste con las “falsificaciones artificiales” de la eternidad dadas en la temporalidad, en sus discursos religiosos Kierkegaard predica la “esperanza en una eterna bienaventuranza” y la “inimitabilidad de Dios”.¹³ Si el hombre sometido a cambios constantes toma en serio ese pensamiento, cae en angustia y desesperación: pero, al vivir en el tiempo, experimentará calma y beatitud. En efecto, el esfuerzo del hombre por querer ser el mismo, sin tener en cuenta una eterna inmutabilidad, es vano. El tiempo decisivo para el hombre no es aquel en la eternidad misma, sino en el “instante” en el que el tiempo y la eternidad entran en mutuo contacto.¹⁴ Tratase del tiempo propiamente “decisivo” porque en este caso el tiempo, que transcurre uniformemente, se separa en las

12 *Kapital*, 1122, 2ª ed., p. 355.

13 *Br* 1, 13.

14 *Anger Ødel og Kristenhed* — Ataque a la cristiandad — op. cit., p. 458.

15 *Über die Geduld und die Erwartung des ewigen* — Acerca de la paciencia y la esperanza en lo eterno — en los *Religiøse Reden* — Discursos religiosos — trad. de J. H. Haacker, Leipzig, 1938, pp. 63 y ss. y 181 y ss.

16 v. 78 y ss., v. 48. Cf. ensayo de autor sobre Nietzsche, pp. 64 y ss. 15, y el concepto nietzscheano de “mediodía y eternidad”.

dimensiones del futuro, del pasado y del presente. Pero para que sea posible asignar esas dimensiones, el instante no ha de ser alguno del tiempo, sino que tiene que constituir un momento de la eternidad. El tiempo como tal carece de presente real: solo existe en el instante entendido como punto de escape que se salta a la decisión. Los griegos no pudieron concebir en modo alguno este significado del instante, según el cual no solo es lo pasajero, porque únicamente el cristianismo produjo, junto con la conciencia de la culpabilidad, la de la temporalidad y la eternidad. Cristianamente entendido, el instante constituye el reflejo de lo eterno en lo temporal, y es "su primer momento, por así decirlo, de detener el tiempo". Con ello comienza la historia del ser humano espiritual. Un instante en el más riguroso sentido de la palabra fue para Kierkegaard aquel en que atacó a la Iglesia, presentándole a su época la cuestión de saber si ella quería acoger o no la seriedad de la eternidad. Pero históricamente considerado, su ataque al cristianismo vigente tuvo raíces más profundas en el espíritu de la época y mayores consecuencias para el futuro que su intento de detener el tiempo ante Dios.

Segundo, no es un hecho casual, sino fundado en la cosa misma, que Heidegger haya sacado consecuencias puramente mundanas de la cristianidad protestante de Kierkegaard, eliminando el carácter punzante de sus paradojas.¹⁷ Puesto que de la *Fidelidad mortal* de Kierkegaard sólo recibió la muerte y dejó a un lado la desesperación, esta desesperación por ser en el mundo se transformó en autoafirmación de la existencia y la muerte en la eternidad suprema del ser que se mantiene a sí mismo.¹⁸ Esto con esa finiquitación de la existencia temporal: el tiempo humano llega a detenerse por miedo de la muerte. Como único punto seguro y de antemano firme, la muerte se convierte en el verdadero *non stans* de la existencia finita, de tal modo que el tiempo determinado por la muerte toma la apariencia de eternidad y constancia. En la esperanza de la nada futura, entendida como el un copervenir cierto del ser que uno mismo es, la escatología cristiana se revierte para convertirse en su contrario: la muerte, para esta doctrina del ser humano cristiano y precisamente por eso todavía cristiano, es el fin último del hombre, entendido como el ser ahí que existe en el mundo y que

17 v. 79 nota, y 84 nota.

18 Véase G. Kuhlmann: "Zum heidegger'schen Problem der Existenz" acerca del problema teológico de la existencia: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. Revista de teología e iglesia, 1929, pp. 39 y 38, y de Karl Löwith: *Heidegger*, publicado en *Theol. Rundschau* (Panorama teológico), 1930, N.º 5, pp. 134 y 35.

19 Véase Kierkegaard, III, 180.

20 Véase el concepto heideggeriano de la anticipación de la muerte: Kierkegaard VI, 242 y 38.

21 Véase J. Wahl: *Étude kierkegaardienne*, op. cit., pp. 465, 466 y 470.

ha de “ser” sin saber para qué, puesto que simplemente está “allí.” La muerte concebida como la meta que *siempre* está de ante mano puesta, asume el papel de la eternidad en una existencia resucita a todo o a nada.²³

Aquí está que Goethe “amaba lo demasiado fugaz” y Hegel el “bajo fondo de la temporalidad” en la metafísica final de la finitud de Heidegger es la ruca contraria que naturaliza la eternidad. Pero puesto que esta finitud de la temporalidad no solo tiene un “fundamento interno” teológico, sino que, según su sustancia, es una teología sin Dios, surgida en doble sentido del espíritu mismo, puedo reconocer con todo rigor la *antigua* relación de “ser con el tiempo” concebido este como *constante presencia* o “presencia”, la eternidad como presente constante no solo es el concepto griego fundamental del tiempo, contemplado en el cielo, sino también el de Hegel y Goethe.

2. EL TIEMPO Y LA HISTORIA EN HEGEL Y GOETHE

a. El presente como eternidad

Felizmente, el carácter de tus dones naturales sabe aplicarse a todo, es decir, al instante. En efecto, una serie de instantes coherentes siempre constituye el mismo tiempo, una especie de eternidad, de modo tal que te fue dado mantenerlo de continuo firme dentro de lo fugaz, por eso consigues satisfacerte plenamente tanto a mí como al espíritu de Hegel, en la medida en que yo lo comprendo.

Goethe, última carta a Zelter del 11 de marzo de 1832

Hegel

La primera tesis hegeliana de “tiempo” constituye una paradoja del tratamiento aristotélico de ese tema. En concordancia con la intuición griega del tiempo, también Hegel lo determinó como “ahora mismo”. El ahora tiene un “derecho enorme” porque solo el presente “es verdadero” a diferencia de lo que ya ha sido o todavía no es. Sin embargo, el ahora singular y finito solo es el punto del tiempo que se “pavonea” frente al todo infinito de mismo,

²² *Sein und Zeit: Ser y tiempo*, § 53.

²³ *Kant und das Problem der Metaphysik: Kant y el problema de la metafísica* (Bonn, 1929), pp. 11 y 55.

²⁴ *Jenenser Logik: Lógica de Jena* (ed. Cassirer), cap. 2, 1923, pp. 23 y 55.

que es un eterno "movimiento circular". En el movimiento dialéctico del tiempo, por lo que el futuro llega a ser pasado, mientras que el presente es, en cada caso por sucederle, avanza simultáneamente hacia el futuro. La eternidad de los tiempos se reduce a un constante presente que incluye en sí mismo tanto el pasado como el porvenir. El verdadero presente es la eternidad inmanente al tiempo. Solo el presente es, el antes y el después no son. El presente concreto es el resultado del pasado y está gravado de futuro. Por lo tanto, el verdadero presente es la eternidad.²⁵ En la apariencia de lo temporal y lo pasajero corresponde reconocer la sustancia que es emanente, y no eterno, que es presente.²⁶ *Hu. Rhodus, hu. saltus* La preocupación por el futuro, en cambio, flota en el "éter" de la conciencia absolutamente libre. Y puesto que la verdad "de cronos, que genera y destruye todas las cosas" es el eterno presente y dado que Hegel no media el tiempo entre lo eterno y lo pasajero, el concepto construye el poder del tiempo y no el tiempo el poder del concepto.²⁷ El flujo del avance temporal no está el mismo, en el proceso pues desgarrado en este solo podría ser un momento del proceso, pero a través la totalidad del tiempo que como todo, todo es proceso a alguno. En la duración infinita de la eternidad se anula la temporalidad de lo pasajero, es decir se la eleva, conserva y también rebasa.

Lo mismo que rige para el tiempo, caracteriza al espíritu de la historia del mundo: el que simplemente es presente. El espíritu no ha pasado ni tampoco es algo que todavía no es, sino que es el simple ahora.²⁸

El espíritu tiene en sí mismo todos los grados del pasado, y la vida del espíritu en la historia ha de ser en movimiento circular de grados diferentes.²⁹ En cuanto hemos de ocuparnos de la idea del espíritu, y teniendo en cuenta que en la historia demandando solo contemplamos sus manifestaciones, cuando recorremos el pasado, por grande que este sea, sometemos que ver con lo presente. La filosofía se ocupa de lo presente, de lo real.³⁰

La relación del espíritu con el tiempo, se consiste para Hegel en el hecho de que este se tiene que "exhibir" tanto en el tiempo como en el espacio, pero no porque en sí mismo el espíritu sea algo temporal, es decir algo que surge y decae en el tiempo.³¹

25 *Enc.*, § 259, Zus.

26 Prólogo a la *Rechtsphilosophie* [Filosofía del derecho].

27 *XI*, 4.

28 *Enc.*, § 258.

29 *Wie vernunft in der Geschichte* [La razón en la historia], ed. Lasson, op. cit., p. 66.

30 Véase la inversión heideggeriana de la tesis de Hegel al final del § 82 de *Sein und Zeit*.

Los discípulos de Hegel abandonaron semejante concepto del tiempo desavenidos con su propia época y con la realidad vigente: proyectaron el presente que vivían en el futuro y en la especulación de Hegel ya no advirtieron una concepción filosófica, sino sólo el abandono de la praxis histórica. Dejaron la cuestión de la eternidad en manos de la teología por lo demás ya ultimada y la filosofía se ligó con la conciencia del tiempo. La relación entre el espíritu y el tiempo se decidió, de modo unívoco, en sentido del último. Por motivos semejantes a los de los jóvenes hegelianos, también Heidegger en su crítica al análisis del tiempo de Hegel, de un lado la eternidad como cosa desprovista de importancia y fundan todo sobre la existencia histórica como tal a la que la muerte imita de manera absoluta. El reflejo de la muerte en la existencia finita es, pues, el "instante" juzgado desde esta perspectiva. El "ahora" de Hegel parece ser más que un punto, de hecho existente dentro del espacio temporal, lo que está muy lejos de una comprensión existencial del tiempo que se temporaliza. Heidegger trata de explicar la comprensión "vulgar" del tiempo propia de Hegel a partir de la "irrupción" de la ontología antigua que media el tiempo por el espacio y por el "tiempo cosmológico". Por otra parte se desprende que el concepto del tiempo que Heidegger pretende mostrar como el "originario" ya se encuentra arraigado en la comprensión originariamente *cratónica* de *cratón*, o del tiempo existencial aunque Heidegger mismo sólo haya interpretado ese origen de su concepto del tiempo de modo marginal por ese motivo dejó encubierta la *cratónica* histórica de la ontología existencial. Partiendo de este punto, puede decirse que era vano querer explicar el "instante" "extático" del instante y el predominio del futuro a partir de un ahora "novedoso" y de presente "de hecho existente". La cuestión consiste en saber si un análisis del tiempo en estado por el instante de Kierkegaard que reduce el presente a micro tiempo "de hecho existente" comprende el tiempo de un modo más propio que Hegel, quien concebía aristotélicamente el todo del tiempo y se liberaba como filósofo del atado de su propio "poder ser total". Sólo si Hegel también "instantáneamente" hubiese querido ser "para su tiempo" se podría decir que niveló el ahora acomodándolo al tiempo cósmico.³⁴

31 *Sein und Zeit*, § 82.

32 *Ibid.*, § 68 a, y § 83, fin.

33 *Ibid.*, § 74.

34 En consecuencia con la terminología de Heidegger en el uso de la lengua alemana, y también en Hegel, *cratón* es la palabra básica significando que según Heidegger no debería significar, a saber, ser presente o existencia actual.

La verdadera cruz del análisis hegeliano de tiempo no consiste en el hecho de que haya pensado en la eternidad sino en que —a pesar de su reelaboración de la *Física* de Aristóteles— va no mataba el movimiento circular de las estrellas del cielo ni el “éter” real con la originalidad de los griegos. En cambio, atribuyó la eternidad a un espíritu en cuyo concepto la tradición griega y el cristianismo se compenetraban de manera inextinguible. En cuanto Hegel, considerado como filósofo del mundo cristiano-germánico, concibió el espíritu desde el punto de vista de la voluntad y de la libertad, la relación de espíritu con el tiempo, que él determinó al modo griego como presente eternamente perdurable y movimiento circular, siguió siendo de hecho una contradicción y un enigma que sólo resolverían los discípulos de Hegel en favor de la libertad de la voluntad, para la cual el futuro tiene preeminencia. Pero, también según Hegel, la liberación del espíritu, producida por la irrupción del cristianismo, constituye el punto absolutamente decisivo de la historia del espíritu. El instante histórico, el centro de gravedad del espíritu cristiano, fue pensado en la filosofía de Hegel a la par como con el presente eterno, propio de la concepción griega del mundo.

Goethe

La concepción de Goethe acerca de tiempo es, heterodoxa, diferente al concepto hegeliano, pero el camino por el cual lograron ambos la misma idea que el eterno era inmanente al tiempo es tan diferente como lo es el sentido de la naturaleza de Goethe respecto de la especulación intelectual de Hegel. Innumerables son las observaciones erráticas que Goethe celebra el presente y el instante, pero no el instante violentamente “decisivo” sino aquel en que la eternidad se nos aparece. Nada ha de ser anticipado ni añorado. En ocasión de la propuesta de un brindis dedicado al recuerdo, Goethe declaró vivamente que él no admitía ningún recuerdo, pues lo que alguna vez nos ha salvado al encuentro como sierva importante para nosotros tiene que ingresar desde el comienzo en nuestra interioridad y con mayor siendo en nosotros un poder eternamente formativo. El hombre tiene que aprender a apreciar el presente y la condición instantánea porque todo estado, todo instante, tienen valor infinito. “representan la eternidad entera”. Para Goethe, el original del presente constante consi-

35. *Gespräche* y conversaciones (1816 y ss., ed. para lo que sigue: E. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, op. cit., *La estrella de la redención*, París, 1939, pp. 46—48, y E. Staiger, *Die Zeit als Entäußerungskraft des Dichters*, “El tiempo como imaginación del poeta”, Zurich, 1939, pp. 101 y ss.

tua el ser de la naturaleza, cuya generacion y corrupcion se descubria como siendo una metamorfosis de lo mismo. En particular la morfologia te enseñaba a contemplar lo "eterno en lo pasajero". Lo que Hegel atribuya al espíritu se rige también para la naturaleza tal como Goethe la concebía. En ella todas las cosas están siempre allí. La naturaleza no conoce el pasado ni el futuro. El presente es su eternidad.³⁶ "La naturaleza siempre es Jehová: lo que es, fue y será." Tres poemas, tomados de *Dios y el mundo*, desarrollan los mismos pensamientos con perfección poética. Lo eterno se sigue moviendo en todo, pues si el todo quiere detenerse en su ser, se disgrega en la nada.³⁷ Así concibe el poema "Uno y todo".³⁸ "Ningún ser se puede destruir." Lo eterno se sigue moviendo en todas las cosas, se leiza de conservarlo en el ser.³⁹ con esas palabras comienza el poema "El legado".⁴⁰ "Y ningún tiempo y ningún poder despedazar la forma impresa que se desarrolla de modo viviente", dice en la "Palabra primitiva".

Semillante concepción de la eternidad del tiempo, no solo tiene vigencia con respecto a Dios y al mundo, sino también para la vida del hombre: en ésta el presente es todo:

Todo amor se refiere al presente. Aquello que me ha agradado en un presente, siempre se me volverá a ofrecer en su ausencia y suscitara el deseo de ser revivida, resencia. Al cumplimiento de este deseo lo acompaña un vivo gozo, y una gracia siempre igual escolla a esa dicha. Tal experiencia en verdad amados y de ello se deduce que podemos amar todo, que es capaz de avanzar nuestro presente, incluso para expresar lo eterno y mas alto, el fin que el amor de lo divino siempre aspira a actualizar lo supremo.⁴¹

Semillante suprema presentación de un hombre en el todo del mundo se expresa en el poema titulado "Presente" que concluye con la "eternidad".⁴²

Pero no solo el presente, en el que la eternidad existe, tiene infinito valor sino que también éste le corresponde al estar fugaz.⁴³ El mismo valor vital del pasado se apoya en el acto por el que el instante presente se toma con seriedad, pues en el fugaz se conserva en el futuro. Por eso Goethe aconsejaba escribir un diario para anotar en el todo genero de ocurrencias.

36 *Fragment über die Natur* [Fragmento sobre la naturaleza].

37 Véase el poema "Vermächtnis" ["El legado"], estrofa 5.

38 *Maximen und Reflexionen*, N° 388.

39 Para este punto, el poema correspondiente de Goethe con M. W. Janner, ed. de Hecker, Leipzig, 1915, 42 y s. y 311 y s.

40 Véase *Gespräche*, III, 446; cf. IV, 160 y s.

Sin eso, apreciamos demasiado poco el valor del presente — nos separamos servilmente de la mayor parte de las cosas para no confiar con ellas. Una visión diaria de lo hecho y experimentado nos permite conservar nuestra actividad y alegrarnos de ella: tal procedimiento conduce a la escrupulosidad. ¿Que es la virtud sino un verdadero adaptarse a cada condición? Las faltas y errores saltan a la vista cuando están escritos en esos diarios, y la aclaración del pasado se propaga a la del futuro. Aprendemos a estimar el momento tan pronto como le damos valor histórico.⁴¹

Cuando el hombre confiere a los instantes pasajeros cierta coherencia en forma de “seres” y de ese modo se mantiene fijo en medio de lo transitorio, también en ellos se encontrará una especie de eternidad. Y con el deseo de poder reunir finalmente su concepción de la eternidad temporal con la cristiana, una vez que hubo retornado a la vida después de padecer una enfermedad mortal, Goethe le escribió a la condesa de Stolberg:

vivir mucho tiempo significa sobrevivir a muchas cosas, es decir, a hombres amados, odiados o indiferentes, a terrenos y capitales, a bosques y árboles que habíamos sembrado y plantado en la juventud. Nos sobrevivimos a nosotros mismos y sí, todavía nos quedan algunos huesos del cuerpo y del espíritu nos declaramos reconocidos. Delante de todas las cosas pasajeras nos agradecemos cuando para nosotros solo este presente lo eterno de cada instante no padeceremos por la fugacidad del tiempo.⁴²

La última palabra de Faust moribundo es la de “instante supremo” que perdura en la eternidad. Por ese modo de pensar Goethe se creía identificado con el espíritu de Hegel, tal como lo testimonia su última carta a Zelter:

...pero el sentido goetheano de la naturaleza lo llevó a rechazar e incluso a decir que el presente eterno de lo que es se pueda revelar orgánicamente en la historia universal y en tanto espíritu es decir, no acepta esa fe en la razón de la historia. El motivo más profundo de su disgusto por el mundo de la historia estuvo en la concepción de que el cristianismo separaba el mundo natural de la “Idea”. Lo ideal era meramente espiritual cristiano.⁴³ Confío en que con eso, también se diferencia la estimación que ambos tuve

⁴¹ *Gespräche*, III, 421.

⁴² Carta del 1.º de abril de 1814; cf. la quinta estrofa de “Entegado”.

⁴³ *Gespräche*, 495.

ron del mundo histórico. La idea hegeliana de la historia universal, cuyo punto de partida estaba dado por el espíritu, cuyo carácter absoluto se fundaba en el cristianismo y la concepción goetheana del acontecer del mundo iniciada en una naturaleza que va en sí misma era razón, revela papalmente respecto de la historia, la diversidad del concepto del tiempo que ambos sostuvieron y que en apariencia era el mismo.

b. La filosofía hegeliana de la historia y la concepción goetheana del acontecer del mundo

Historia (*Geschichte*) significa etimológicamente acontecer. *Geschehen* (*histerein*) quiere decir en griego "informarse de algo" o "vergar a go" para luego explicar y exponer acerca de aquello de que se han obtenido informes e investigaciones. Estas dos significaciones fundamentales de la historia entendida en un caso, como acontecer, y en el otro como conocimiento, se confundieron unificándose a través de muchos significados accesorios.⁴⁴ El sentido de la historia como ciencia (*Historie*) se originó tanto de su origen que entre los historiadores modernos, las reflexiones históricas de "historicism" casi eliminaron el otro aspecto, la información sobre el acontecer. Los primeros historiadores de Occidente no estudiaron el "nacimiento" del historicismo: eran viajeros que investigaban con ojos y oídos abiertos, para después narrarnos de modo tiempo atrás cuánto habían visto y sabido por ellos. Es la misma medida con que el sentido originario de la palabra *historia* es concreto y sugestivo: aquello que a partir de Hegel en cambio se entendió por "historia universal" es remoto y abstracto. Desde Hegel, en contraste con la *historia*, la historia universal parece ser algo que "distante" uno no ha visto ni experimentado y por uno mismo es decir no se trata de un objeto que se haya investigado o de que se hubieran tenido informaciones. Sin embargo, el acontecer de cada día, la historia cotidiana, muestra en pequeño algo de lo que en la historia del mundo sucede en grande. Previas a toda historia universal, las noticias periodísticas nos comunican diariamente lo sucedido en el mundo, y nuestra época se parece a la nuestra por tener conciencia de los acontecimientos mundiales es que todos los días vive en grandes dimensiones tanto a la gran

44. Véase J. Henning: "Die Geschichte des Wortes Geschichte" [La historia de la palabra historia] (*Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], 1938, N° 4).

Las cursivas indican que se trata de la palabra griega *ιστορία* (*hístōria*).

diósa e íntegra historia universal, que nos sobrepasa a todos, existe otro tipo de acontecer, de menor extravagancia, pero no menos real: el *aviso* que acontece del *avance de la vida cotidiana del hombre* y el sucederse siempre igual del *curso del mundo natural*.

Una indicación sin importancia puede aclarar lo dicho. Todo diario, en la primera página y con grandes titulares, contiene noticias sobre la historia de los mayores sucesos mundiales en su totalidad; algunas páginas más adelante se encuentran informes acerca de pequeños acontecimientos próximos a la vida cotidiana, por ejemplo, noticias sobre la vida social de la ciudad. Y finalmente, en un ángulo inferior se halla el *menor de los meteorológicos*. Quien todavía no haya sotocado su sensibilidad por el hábito de leer periódicos tendrá que proponerse esta pregunta: ¿qué tienen que ver entre sí esas tres esferas de la vida: la gran historia de mundo, el pequeño acontecer de lo cotidiano y la naturaleza? La marcha no es insignificante ni tan poco demasiado notable. El simple hecho de que el hombre *debe* vivir en su naturaleza con el prójimo y en la historia universal determina la consideración filosófica del acontecer del mundo.

Hegel dio sus lecciones sobre la *Filosofía de la historia* en los años 1822-1823 y 1824-1825; la introducción aclara el principio de su tratado: el *ser* que es el *despliegue gradual del espíritu* y por tanto de la *libertad*. El espíritu que como espíritu cósmico, domina la historia de muerte, es negativo frente a la naturaleza, es decir, el avance en el desarrollo del espíritu hacia la libertad constituye un progreso en la liberación de su entrelazamiento con la naturaleza. Por tanto, en la filosofía de la historia de Hegel *la naturaleza como tal no tiene ninguna significación autónoma y positiva*. No es el fundamento de la historia del mundo, sino solo su base geográfica: la relación dada por la naturaleza, entre la tierra y el mar, la configuración de las costas, de los parajes montañosos y las llanuras, el curso de los ríos y la forma de las montañas, las faldas y la aridez, los climas cálidos, fríos y templados. Todo ello influye, como es natural, sobre la vida histórica del hombre, pero jamás es algo absolutamente determinante. Al tipo natural de una localidad determinada le corresponde el tipo y el carácter de pueblo que vive allí, porque el espíritu en general se manifiesta en el tiempo y en el espacio. Con frecuencia Hegel ha analizado en detalle esa correspondencia entre el mundo natural y el espiritual.⁴⁵ Pero en prin-

⁴⁵ *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Lasson, op. cit., 191 y cf. la observación con la de A. von Humboldt: "Considero que en Hegel hay ciertamente un bosque de ideas [...] pero para un hombre como soy yo ligadas a un sector al cual le da la diversidad de su naturaleza" las afirmaciones abstractas sobre hebreos

comun, a diferencia de las relaciones personales y particulares de la familia, de las cuales arrancaba la esfera mediadora de la escuela. Hegel caracterizó el mundo en el que el hombre culto alcanza una "mismidad universal" como el "sistema de la universalidad". En este los individuos sólo tienen valor en cuanto se adecuan a él, y la escuela se propone precisamente desarrollar la capacidad de pertenecer a la vida pública, latente en los individuos.¹¹ Tal es la finalidad de la cultura del hombre; y, según su modelo, a la nuestra la llamamos humanística. A nuestra visión y participación se le sustraen, por la constitución de la época moderna, las grandes relaciones públicas, sobre las cuales se apoyaba la unión del orden civil con el moral. Ellas estaban presentes en la *polis*, porque en este caso el carácter absoluto del Estado se basaba en la participación espontánea de los individuos. En nuestra condición moderna, aislada por un exceso de cultura, la "vida íntima del todo" se ha desprendido, como un espíritu abstracto, del ánimo de los individuos. "Cada individuo solo tiene una participación lejana y fragmentaria, aplicada a una esfera limitada, sobre la cual está el alma que conduce a unidad [...]. En todos estos [...]. movimientos particulares, los individuos no tienen el sentimiento ni la activa representación del todo."¹² La profesión a que nos dedicamos es más excluyente que las profesiones de los antiguos, por eso, para nosotros, es tanto más importante adquirir, aunque más no fuese, la idea y el concepto de una "vida completa", y a ello apuntan preferentemente los estudios humanísticos.

Ellos proporcionan la representación *íntima* de la totalidad humana, la moderación de la libertad entre los estados antiguos, la interior vinculación de la vida privada y pública, es decir, del sentido universal y el estado de ánimo privado. Esta circunstancia implica que los grandes intereses de la humanidad individual —los más importantes pilares de la actividad pública y privada, las fuerzas que abaten y levantan los pueblos— se presentan como pensamientos de una constante intimidad, como consideraciones simples y naturales de los objetos cotidianos, dados en un presente habitual. En la cultura moderna semejantes pensamientos no ingresan en el círculo de nuestra vida y actividad. Por eso las leyes y los deberes se mostraban antes con una figura viva, como *costumbres* y *virtudes*, y no en forma de reflexiones y principios, según los cuales ahora nos regimos, entendiéndolos como preceptos lejanos e impuestos.¹³

11 *Op. cit.*, pp. 174 y s.

12 *Op. cit.*, p. 188.

13 *Op. cit.*, pp. 188 y s.

Para tener presente esta idea fundamental de una vida noble e íntegra y para atenernos a un "lugar íntimo", al que nos sea posible retornar desde el aislamiento de nuestra vida real, están los estudios que se realizan en el gimnasio y que educan de acuerdo con los griegos y romanos.

Sin embargo, debido al puesto objetivo que Hegel ocupaba en el mundo, el reconocimiento "de lo que es" prevaleció sobre la crítica de lo vigente, realizada según el criterio de la cultura antigua. Su sentido por la realidad lo llevó a rechazar a los "eternos jovenzuelos" que quieren trastornar el orden vigente y que, al no exteriorizar su miseria ni querer entrar tampoco en la realidad, sólo manifiestan "falta de cultura". Cuando pertenecen a las clases superiores —dice Hegel, como si hubiese presentado a sus discípulos revolucionarios— se asocian, confeccionan programas acerca de como debería ser el mundo de acuerdo con sus opiniones y tratan de "agujerear el orden de las cosas".

2. LOS JÓVENES HEGELIANOS

a. La politización de la cultura estética cumplida por Ruge

Ruge sacó del modo más preciso las consecuencias que resultaron para la cultura de la "politización de la época" y aplicó en la práctica la idea hegeliana de una cultura política, frente a otra autosuficiente y sustraída a la vida pública. Su pensamiento es el siguiente: la politización de la cultura parece llevar, en primer lugar, a la destrucción de las ciencias libres y de las bellas artes. Sin embargo, los griegos eran hombres por completo "políticos" y también en alto grado poéticos, filosóficos y libres. Pero entre ellos no existía el carácter "no comprometido", propio de nuestra condición, de las ciencias y las artes, cuya aparente libertad se apoya en el aislamiento privado de la vida común y pública.¹⁴ El "exceso de cultura", que surgió de esa separación y que creó una ciencia "alejandrina", tiene que ser reformado desde la raíz. Solo se exceptúan las ciencias naturales porque, en general, no tienen por objeto ninguna "existencia histórico-espiritual". En cambio, la época progresiva debe significar la muerte de la filosofía, de la teología y de la jurisprudencia vigentes, porque la historia misma elimina los objetos que esas disciplinas habían tenido hasta ahora. "Junto con los dioses grie-

14 Para la reforma del arte a partir del principio político de la comunidad pública, cf. el escrito de Wagner de 1849, *Die Kunst und die Revolution* [El arte y la revolución]

gos murió la teología griega; junto con el Estado griego, su jurisprudencia, junto con el Sacro Imperio Romano desapareció el formidable mundo jurídico, un verdadero paraíso [...] de los juristas." Del mismo modo, el "género" poético que tenía por tema las escenas naturales, amorosas, familiares y burguesas, desapareció tan pronto como el verdadero sentido político proveyó a la poesía de asuntos históricos. A la cultura que se sobrevive pertenece el reverso de la literatura pequeño-burguesa, es decir, la romántica, y con ella también la clásica se somete al juicio del tiempo. En efecto, Goethe y Schiller, en virtud de haberse limitado a las relaciones político-históricas de Alemania, se retrajeron "egoísticamente", encerrándose en la propia intimidad. Ninguno de los dos fue capaz de conferir realidad política a sus ideales poéticos; Goethe, por rechazar esa posibilidad, y Schiller por fomentarla. Según Ruge, aquello que después de la crítica radical de la cultura "anterior" pertenece a la "nueva" poesía se limita a los nombres de algunos poetas políticos, tales como Herwegh y Hoffmann von Fallersleben.

En el último año de la publicación de los *Jahrbücher*¹⁵ afirmó aun más claramente que los "teóricos indolentes" y las ilusiones de la filosofía abstracta ya han pasado. La fe, el saber y la poesía —las esferas "absolutas" del sistema hegeliano— no flotan por encima del Estado; antes bien, constituyen un interés público y una parte constitutiva y necesaria de la organización espiritual de la libertad política. La cuestión verdaderamente religiosa no consiste en privilegios de la "conciencia moral" y de la "buena voluntad" —que es tan valiosa como impotente—, sino en la mundanización de la religión, de la ciencia y del arte, cumplida por el Estado, entendido como la totalidad pública de la vida en común. La cultura indolente carece de grandes finalidades históricas; por eso se satisface con ella misma.

La filosofía, que perdió de vista su meta radical, siempre corre el riesgo tanto como la cultura general y mundana, propia de simples hombres privados— de perecer por reflejarse a sí misma en un vano movimiento de su propia subjetividad. El ingenio y el humorismo insipidos de las grandes ciudades, que siempre están al acecho para poder exhibirse convenientemente y poder brillar; la divinización de los genios y celebri-

15 Echtermeier y Ruge, "Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze". El protestantismo y el romanticismo. Contribución a la comprensión de la época y sus contrastes, *Halbsche Jahrbücher* [...], Anuarios de Halle [...], op. cit., II, año 1849, pp. 1931 y ss. para la crítica a Goethe, véanse pp. 65 y ss., 153 y ss., 2313 y ss.

16 *Deutsche Jahrbücher* [...], [Anuarios alemanes, ...], V, año 1843, "Eine Selbstkritik des Liberalismus" [Una autocritica del liberalismo].

En lugar de un mundo espiritual aislado, propio de culturas muertas, en lugar de una policía que está por encima de la vida civil, de una justicia secreta que flota sobre todos y de un militarismo separado de la vida popular, deben surgir comunidades tan espirituales como políticas. En ellas desaparecerán todas las contradicciones del liberalismo que se sobrevive. Los problemas prácticos que resultan de este planteamiento son los siguientes.

1. Transformar la Iglesia en escuela y organizar sobre esa base una educación real del pueblo, capaz de absorber a toda la plebe.
2. Fundir completamente el militarismo con esa organización.
3. Dejar que el pueblo, cultivado y organizado, se gobierne a sí mismo y se administre justicia, tanto en la vida pública como en los tribunales públicos.

Si esa reforma se cumpliera, el arbitrio de la frivolidad, encarnada en Heine,¹⁸ se rebajaría hasta el punto de convertirse en un simple factor del espíritu real. En efecto, la verdadera libertad no es la "libertad de espíritu", nacida del protestantismo y del romanticismo, sino la libertad política, que incluye la del espíritu y la de la cultura. "El espíritu es espíritu del Estado y todos los hombres [...] son seres políticos." El Estado no es algo privado, sino *res publica* y "constituye el interés que a todos interesa".

Ruge entendió su programa como la realización alemana de la Revolución Francesa. Todavía durante la reacción mantuvo su esperanza en Prusia, cuya misión europea era, según él, la de formar un gran poderío germanico. Profetizaba que la cultura política que propagaba determinaría, en primer lugar, el "modo de sentir", después el "carácter" y, finalmente, la "acción" política.

b. La reducción de la cultura humanista y realista a la autorrevelación del individuo cumplida por Stirner

En la misma época que Ruge, en un artículo sobre el humanismo y el realismo, Stirner consideró el tema del falso principio en que se apoyaba la cultura.¹⁹ Su punto de vista no es el de la libertad política, sino el de la libertad absolutamente "personal" del yo individual. En efecto, Stirner, como Kierkegaard, consideró que la verdad no era más que la "revelación de sí

¹⁸ *Hallsche Jahrbücher*... , I, pp. 193 y ss. y V, pp. 61 y ss.

¹⁹ *Das wahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus*, [El falso principio de nuestra educación o del humanismo y el realismo], 1842, en *Kleinere Schriften* [Escritos menores], op. cit., pp. 237 y ss.

mismo", para lo cual había que "encontrarse a si mismo"; pero, siguiendo un camino inverso al de Kierkegaard, comprendía ese llegar a ser uno mismo como la "extrema abstracción o la liberación de toda autoridad"²⁰. Dentro de la cultura, el principio de autoridad se manifiesta en el hecho de que la cultura superior, incluso en la Ilustración, era una posesión exclusiva de doctos y sacerdotes. La cultura, pues, estaba en manos de humanistas y de eclesiásticos, porque solo los clásicos y la Biblia regían como poderes formativos en sentido propio. Con la cultura latina y griega se dominaba a la masa de los laicos incultos. A partir de la Revolución Francesa y de la Declaración de los Derechos del Hombre, esa cultura *exclusivista* entró en conflicto con la exigencia de una cultura *general*. Se quería una cultura real que penetrara en la vida civil y superara la distinción humanista establecida entre los eruditos y los laicos. "Concebir el pasado, como enseña el humanismo, y aferrar el presente, cosa a que apunta el realismo, son senderos que conducen al dominio de lo *temporal*. Solo el espíritu que se aprehende a si mismo, es decir, solo la unidad y omnipotencia del yo que se forma para si mismo y desde si mismo, es *eterno*". El antiguo humanismo y el realismo moderno no tuvieron idea alguna de esa libertad. El hombre de cultura superior se transforma, por la propagación de la cultura general, en erudito unilateral y el hombre realísticamente cultivado produce individuos prácticos, privados de ideas, es decir, "industriales sin gusto alguno". El reverso de semejante industrialismo culto se halla en el *dundysmo*. Para sobrepasar esa antítesis, la esencia de la cultura tiene que morir para renacer luego como "voluntad". En efecto, quien quiera conservar el saber lo perderá, y quien lo abandone, lo conquistará. La finalidad y, al mismo tiempo, la eternidad del saber consiste en que vuelva a ser "simple e inmediato", capaz de volver a engendrarse en cada acción como impulso y voluntad. Entonces dejará de ser una posesión externa del saber para convertirse en saber personal existente, que marcha a la par de mi mismo. En lugar de formarse un saber, la persona debe llegar a su autorrevelación.

El saber, por erudito y profundo o por amplio y claro que sea, hasta que no se desvanezca en el punto invisible del yo, seguirá siendo mera posesión y propiedad de algo, a partir de allí [...] debe destacarse como voluntad. El saber experimenta esa transformación cuando deja de adherirse a los objetos, cuando se convierte en un saber de si mismo o — en el caso que parezca más claro expresarlo así — cuando se hace [...] autoconciencia del espíritu. En tal caso se transforma, por así decirlo, en el

20 *Op. cit.*, p. 249.

Hasta hace poco tiempo cada uno era un asno librado a su propia iniciativa, y dejaba el mundo en paz; ahora, en cambio, todos se tienen por cultos, erigen juntos una "concepción del mundo" y la predicán a prójimo. Nadie quiere aprender, y mucho menos todavía reconocer que otro contribuye al propio desarrollo. Es como para irse al diablo.

Tal cultura, difundida por todas partes, construye diariamente un montón de opiniones convencionales, es decir, de engaños, por los cuales capas enteras de la sociedad se conmueven y entusiasman falsamente.³³ Al advertir el carácter incurable de su época, Burckhardt decidió refugiarse en el sur, con el fin de sustraerse a "los radicales, comunistas, industriales, a los hombres de elevada cultura, a los individuos plenos de ambiciones, reflexivos, abstractos, absolutos, sofistas, fanaticos del Estado, idealistas, a los *-icos e -istas* de todo género".³⁴ Cuarenta años más tarde comprobó que el conocimiento adquirido entonces —según el cual la cultura moderna de las grandes ciudades solo educaba para una "mediocridad ampulosa"— se confirmaba en la condición general de la cultura, que se volvía cada vez más vasta y común.³⁵ Resistiéndose a esa "nivelación obligatoria", defendía, como un mal relativamente menor, la ruptura entre cultos e incultos, que provenía de la disolución de la Edad Media.³⁶

El genuino compendio de la problemática de la cultura está en la inconclusa obra maestra de Flaubert, titulada *Bouvard et Pecuchet*.³⁷ Mientras que en Alemania los imitadores de la cultura clásica escribían de acuerdo con modelos de la novela didáctica *Wilhelm Meister*, alrededor de 1850 Flaubert concibió el plan de publicar un "dictionnaire des idées reçues",³⁸ es decir, un compendio de la estupidéz humana, que debía ser la irónica "glo-rification historique de tout ce qu'on approuve". Después de haber terminado la *Tentación de San Antonio* —en la que este santo era tentado por todas las creencias y supersticiones que hasta entonces habían confundido al hombre— comenzó a ordenar y analizar el caos de la cultura científica del presente. Dos pequeños burgueses, de buena índole e inteligentes, se preo-

33 Cartas a G. y J. Kinkel, Basilea, 1921, pp. 81 y 2.

34 Carta a Schauenburg del 28 de febrero de 1846. Cf. carta a Kinkel *op. cit.* pp. 137 y 8.

35 Véase a propósito el libro del autor sobre Burckhardt, pp. 233 y ss.

36 *Ges. Ausg.*, v, 125.

37 La primera edición se publicó después de la muerte de Flaubert en 1881. *Oeuvres compl.*, Paris, 1923.

38 Véase la carta a L. Colet de diciembre de 1852, en *Correspondence*, II, 185.

Cf. también, de la misma época (1851), Baudelaire, "Fusées", y su plan de escribir un poema sobre "el fin del mundo".

cupaban honestamente por alcanzar una cultura superior. Con anterioridad habían sido escribanos, luego, en una casa de campo felizmente adquirida por ellos, recorrieron el laberinto entero del saber compendiado, desde la jardinería, la química y la medicina, hasta la historia, la arqueología, la política, la pedagogía y la filosofía. Finalmente volvieron a trabajar como escribanos, resumiendo los libros estudiados en vano. Toda la obra, escrita en el estilo de una "haute comédie", se mueve a través del reino de una cultura extraña a uno mismo, para concluir en el saber absoluto de que toda nuestra cultura es insustancial.

Doctrinas seculares se aclaran y desarrollan en diez líneas, y se las rechaza por relación con otras doctrinas, que también se aclaran y aniquilan con la misma agudeza y vivacidad. De página a página, de línea a línea, surge algún conocimiento y en seguida se levanta otro que derriba al primero y que, por su parte, cae abatido por otro conocimiento vecino.¹⁹

En el bosquejo de la conclusión de la obra, Pecuchet traza una imagen tenebrosa y Bouvard un cuadro rosado del futuro del hombre. Según el primero, se aproxima el fin de la especie humana, que gradualmente va perdiendo valor, debido a una desmoralización general. Subsisten tres posibilidades:

1. El radicalismo panteísta destruye todo vínculo con el pasado, de donde se sigue un despotismo inhumano. 2. En caso de que triunfase el absolutismo teísta, perecería el liberalismo que ha colmado a la humanidad desde la Revolución y surgiría la subversión. 3. Si perduran las convulsiones iniciadas en 1789, porque no se encuentran salidas en las posiciones anteriores, el movimiento tempestuoso nos arrastrará con su fuerza. Entonces ya no existirán ideales, ni religión ni moral. En ese momento América conquistará el mundo.

Según la concepción del segundo, Europa se renovará por influjo de Asia: se desarrollará una técnica de comunicaciones imprevista, con submarinos y globos aerostáticos, y surgirán nuevas ciencias que capacitarán al hombre en la tarea de poner las fuerzas del universo al servicio de la civilización, y cuando la Tierra se haya agotado, los hombres emigrarán a otros planetas. Al mismo tiempo que la miseria, también cesará el mal, y la filosofía se convertirá en religión.

¹⁹ Guy de Maupassant, *G. Flaubert*, contenido en *In memoriam G. F.* Leipzig, 1913.

4. LA CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA CULTURA DEL PASADO Y DEL PRESENTE

Las experiencias sufridas por Burckhardt al comienzo de los movimientos *sociales* las vivió Nietzsche, después de 1870, en la potencia nacional del Estado. A una distancia de treinta años, ambos advirtieron el origen de una "barbarie civilizada" que, con la reunión de esas dos tendencias del siglo XIX,⁴⁰ alcanzaría pleno despliegue. Tampoco el "filisteo de la cultura", atacado por Nietzsche a través de Strauss, ha muerto en modo alguno; antes bien, constituye un fenómeno de masas y se presenta en hombres políticamente formados según cierta concepción del mundo prescrita.⁴¹

Con el título *La cultura alemana del pasado*, Nietzsche describió el "languido esplendor" que iluminaba los "gestos noblemente alterados" de la cultura, tal como esta se había concentrado en Alemania, en particular a través de Schiller, Humboldt y Schleiermacher, y también de Schelling y Hegel. Muy pronto nos hemos alejado del "brillo de la Via Láctea", propio de semejante cultura:

Los alemanes empezaron a volverse interesantes para los demás pueblos de Europa... en virtud de una cultura que ya no poseían y que hasta habían rechazado con ciego furor, como si se tratase de una enfermedad. Sin embargo, no pudieron permutarla por nada mejor que por una locura política y nacionalista. Por cierto que de ese modo lograron hacerse más interesantes para los demás pueblos de lo que antes lo habían sido por su cultura... ¿Y pensar que pudieron satisfacerse con eso!⁴²

Para el el Estado de Bismarck constituía la "extirpación del espíritu alemán en favor del Imperio de Alemania". El mismo Bismarck había sido "miembro de una asociación estudiantil" y su "era" regia como la época de la "estupidez alemana". Bismarck estrechó el espíritu de Alemania, convirtiéndolo en espíritu nacional, obligó a que los alemanes se dedicaran a la gran política. De ese modo los gravó con un formidable imperio y poderío, por cuyo motivo el pueblo alemán sacrificó sus antiguas virtu-

40 Véase Burckhardt, VII, 476 y 478 y s.

41 Para el origen de la cultura nacionalsocialista es significativo el hecho de que los *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* [Fundamentos del siglo XIX] de H. St. Chamberlain, fueran reeditados por A. Rosenberg en una edición popular. Para una caracterización de Chamberlain, véase F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basilea, 1919, p. 198: es "un raro y maravilloso ejemplar del tipo perteneciente a los filisteos de la cultura".

42 *Morgenröte* [Aurora], atorismo 190.

des, entregándolas a una "cultura apropiada a ese imperio" y con ello desacreditaron su vocación de ser un pueblo de pensadores.⁴³ No obstante eso, Nietzsche juzgaba que Bismarck, hasta cierto punto, era "grande", dentro del ambiente alemán, precisamente porque no se atuvo a la cultura alemana y, a su modo, fue más espiritual que los intelectuales alemanes de su tiempo. La Alemania creada por él no poseía cultura superior ni gusto; pero representaba "una gran cantidad de valentía heredada y aprendida", mucha laboriosidad, perseverancia y disposición a obedecer, lo que no excluía, como es natural, que el poder político haya deformado a los alemanes:

Antes se decía que los alemanes constituían un pueblo de pensadores; pero ¿ahora ahora piensan? Los alemanes actuales se aburren con el espíritu y desconfían de él, la política elimina la seriedad por las cosas realmente espirituales. ¿Pienso que el final de la filosofía alemana esté en "Alemania, Alemania sobre todas las cosas", ... "¿Existen filósofos alemanes? ¿Existen poetas alemanes? ¿Existen buenos libros alemanes?" me preguntan en el extranjero—. Yo entorpeco, pero con la valentía que me es propia en los casos desesperados, respondo: "Sí; existe Bismarck!"⁴⁴

La posición de Nietzsche frente a Bismarck tenía que ser ambigua,⁴⁵ porque quería reunir el "espíritu" con la "política" y con la voluntad de poder, y finalmente, al enloquecer, se propuso invitar a una conferencia, que debía realizarse en Roma, a todos los principales hombres de Estado europeos. El concepto de política tenía que agotarse en una "guerra del espíritu" y, por otra parte, el criterio para medir la seriedad de una filosofía debía estar en el hecho de que los estadistas la aceptaran.⁴⁶ Pero en tanto el espíritu sólo sea cultura y la política este desprovista de pensamiento, los filósofos

43 *Lehrsatz von Gut und Böse* [Mas allá del bien y del mal] (aforismo 24) (cf. XIII, 34ⁿ y 35. De la misma época procede la observación de K. Rosenkranz, según la cual nos hemos habituado a pensar sin razón que entre nosotros la filosofía fue un elemento popular de la cultura, es decir un objeto de estudio nacional que abarcaba intereses generales, mientras que en realidad la época de la filosofía alemana tuvo muy corta duración y hasta Leibniz y Wolff no se nos había tenido por un pueblo filosófico, sino por una nación guerrera, diligente y religiosa" (*Neue Studien*, II, 567 y ss.).

44 VIII, 109; cf. IV, 163 y 2., VII, 205 y 2.; XVI, 29; y 5.

45 Véase H. Fischer, *Nietzsche Apostata*, op. cit. pp. 18 y ss., y A. Baumbler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* [Nietzsche, el filósofo y el político], op. cit., pp. 134 y ss.

46 XV, 117; cf. I, 491 y 5.

relativamente mejores sean aquellos que, como Schopenhauer, pensaban prescindir del Estado, y los estadistas relativamente mejores sean aquellos que, como Bismarck, no entendían nada de filosofía.

En 1873 Nietzsche veía a su alrededor “síntomas del estado moribundo de la cultura”, debido a la dispersión de las ciencias particulares, a las luchas nacionalistas y al régimen de la acumulación de dinero y de satisfacciones placenteras, propia de las clases cultas:

‘Todo contribuye a la barbarie que se aproximar tanto el arte como la ciencia. ¿Hacia dónde debemos mirar? [...] Puesto que, en sentido propio, no tenemos nada para defendernos y todos estamos en idéntica situación, ¿qué podríamos hacer? Intentar poner en guardia las fuerzas que todavía existen realmente, vincularlas entre sí y controlar a tiempo el peligro de la barbarie que amenaza a las capas sociales. Pero se debe descartar cualquier alianza con los “intelectuales”. Éstos son los mayores enemigos, porque obstaculizan la acción de los médicos al ocultarles la enfermedad.’⁴⁷

Las clases eruditas –según dice en otro pasaje– deben ser abandonadas, y con tanta mayor presteza se han de desechar los hombres que saben que les es necesario y sienten que significaría para ellos la sabiduría. Pero el peligro está en que las clases incultas se contagien con el fermento de la cultura actual y generalicen la cultura aparente. En efecto, nadie ha podido superar verdaderamente la degeneración de la cultura que, por una parte, se convirtió en *suber especializado y erudito* y, por la otra, en *cultura general y periodística*.⁴⁸ Ambos extremos se complementaron reciprocamente y la falta de cultura y de rigor científico se compaginaron muy bien con la carencia de juicio y la barbarie del gusto en lo tocante a las demás cosas. Los dos puntos de vista, sin embargo, están en cierto modo justificados, porque nadie es capaz de alcanzar el lugar desde el cual se los podría mostrar injustificados. “La cultura va disminuyendo todos los días, porque diariamente aumenta la prisa”⁴⁹ tal era el tema del discurso sobre el futuro de

47 X, 288 y 33.

48 En los *Ensayos fundamentales*, la crítica a la cultura de Nietzsche retrocede hasta Herder y Fichte. Véase de Herder *Briefe zur Beförderung der Humanität* [Cartas para el fomento de la humanidad] 8: Sammlung [Antología], 7: Fragment (1796–de Schrift und Buchdrucker) [Escritos e imprenta], Fichte *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [Los caracteres fundamentales de la época contemporánea], 1804–1805, secciones 6 v. 1–11. Goethe, *Gespräche III* [Conversaciones] 5, (1824) carta a Zelter del 6 de junio de 1825, y la conversación con Eckermann del 12 de marzo de 1828.

las instituciones alemanas de cultura (1871-1872)⁴⁹ que constituía un ensayo para indicar el lugar desde el que se podía plantear el problema de la cultura, más allá del periodismo y de las ciencias particulares. Nietzsche desarrollaba la tesis de su problematización del siguiente modo:

Dos corrientes, en apariencia opuestas, igualmente dañosas en sus efectos y, por último, coincidentes en sus resultados, dominan en el presente nuestras instituciones de cultura, originariamente fundadas sobre muy otras bases. por una parte, el impulso a *ampliar lo más posible la cultura*; por la otra, a *disminuirla y debilitarla*. Conforme con el primero, la cultura debe extenderse a círculos cada vez más amplios; en el sentido de la otra tendencia, en cambio, se espera que ella renuncie a sus ambiciones supremas de autodomínio y se subordine servilmente a otra forma de vida, a saber, a la del Estado. En relación con las tendencias funestas de la ampliación y la disminución, habría que desesperar, sin ilusión alguna, en caso de que no fuese posible ayudar de algún modo al triunfo de las dos tendencias [...] opuestas y verdaderamente alemanas, es decir, a la tendencia hacia el *estrechamiento y la concentración* de la cultura, contrapuestas a la mayor ampliación posible, y al impulso hacia la *fortificación y autosuficiencia* de la cultura, contrarias a la disminución de la misma.⁵⁰

También la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, que trata de la ampliación ilimitada y del debilitamiento de la cultura a través del saber histórico, presenta una aplicación de esa tesis. Ciertó eco de su primera crítica a la cultura se halla en los capítulos del *Zaratustra* titulados "Del país de la cultura", "Del inmaculado conocimiento" y "De los doctos": "sin fe ni supersticiones, estos presentan pinturas abigarradas de todo cuanto antes fuera creído; trabajan como ruedas del molino para desmenuzar las semillas que otros han sembrado" Nietzsche buscaba un camino entre la cultura actual y la del pasado, con el fin de volver a las verdaderas necesidades de una cultura originaria, es decir, de una cultura que formara o plasmara al hombre en el todo de su humanidad concreta.⁵¹ De ese modo, su crítica a la cultura vigente es, en primero y último lugar, una crítica a la humanidad existente.

49 Los dos tratados (1878 y 1880) de P. de Lagarde acerca de la ley de enseñanza, contienen una crítica tan concreta como radical de las instituciones culturales, de las que Nietzsche solo habla en el título. *Deutsche Schriften* [Escritos alemanes] Gotinga, 1892, pp. 168 y ss. y 264 y ss.

50 IX, 301 y ss.

51 Cf. para el concepto originario de "cultura", P. de Lagarde, *op. cit.*, p. 171.

IV

El problema de la humanidad

Un animal que pudiese hablar diría: "la humanidad es un prejuicio que nosotros, los animales, no padecemos"

Nietzsche

1. HEGEL: EL ESPÍRITU ABSOLUTO ENTENDIDO COMO ESENCIA UNIVERSAL DEL HOMBRE

El principio de Hegel es el espíritu. Éste, como "absoluto", constituye la esencia verdadera y universal del hombre. Y solo es posible conocer las particularidades externas de los hombres a partir del supuesto de la "universalidad íntima" que es el espíritu. El "tiempo omnipotente y su cultura", es decir, la época de la ilustración, ha logrado que se renuncie a conocer a "Dios o a lo Absoluto". El punto de vista absoluto de dicha época es más bien "el del hombre y la humanidad". Sin embargo, la filosofía no podía atenerse a esa humanidad empírica y a su idealidad insustancial renunciando a lo absoluto "en virtud de la amada humanidad". Lo que comúnmente se llama hombre sólo es una "finitud fijada" y no el "foco espiritual del universo". Como consecuencia de la separación entre el mundo sensible y suprasensible, el último acaba siendo una "fuga del primero" y el hombre un ser sensible coloreado con cierta realidad suprasensible que, en realidad, le es ajena.

Del mismo modo que el arte — | idealizaba al poner en los ojos de un rostro vulgar cierto anhelo y en su boca una sonrisa humilde, están

1 *Enc.* § 184.

2 *Enc.* § 177.

dole prohibido representar los dioses, superiores a la nostalgia y la tristeza [...], tampoco la filosofía debía ofrecer la idea del hombre, sino el elemento abstracto de la humanidad empírica mezclada con limitaciones, y tenía que llevar, clavada en sí, sin inmutarse, la escala del contraste absoluto. Mientras aclaraba la propia limitación de la humanidad a lo sensible [...] debía adornarse, al mismo tiempo, con los colores superficiales de algo suprasensible, indicando una fe en lo más alto.³

Pero, como es natural, la esencia empírica y la absoluta del hombre “debían” concordar; sin embargo, no *podrían* armonizar, salvo que la filosofía del entendimiento ilustrado recuperase, en una “forma humana”, la idea especulativa de la razón. Por el “recuerdo permanente del hombre”, la palabra “humanidad” recibió la significación de lo que “en general es trivial”. Frente a ese hecho, Hegel acentuó la circunstancia de que era el espíritu el que exclusivamente constituía “aquello por lo cual el hombre es hombre”.⁴ Semejante frase se halla en la primera página de la *Filosofía de la religión*, y ya desde un punto de vista exterior indica que el concepto hegeliano de espíritu no está pensado antropológicamente, sino teológicamente, es decir, como *Logos* cristiano y, por ende, “sobrehumano”.⁵

La crítica de Hegel a la determinación meramente humana del hombre presupone, de modo positivo, que solo la religión cristiana, en tanto religión absoluta, produce también la determinación absoluta —es decir, espiritual, del hombre, mediante la doctrina de la Encarnación divina.⁶ Puesto que Cristo, como “Hijo de Dios” y, al mismo tiempo, “Hijo del Hombre”, pertenece en general a la humanidad y no a alguna “estirpe particular”, desde entonces también existe el concepto universal y verdadero del hombre, es decir, el concepto espiritual del mismo.

Los griegos, tan altamente cultivados, no tuvieron conciencia de la verdadera universalidad de Dios, ni tampoco de la del hombre. Los dioses griegos solo eran poderes particulares de espíritu, y el Dios universal [...] para los atenienses seguía siendo un Dios oculto. Por eso, según los griegos, entre ellos y los bárbaros existía un abismo absoluto, y el hombre como tal no era reconocido en su valor infinito y en su infinita jus-

3 I, 3ª ed., 13, cf. 31, 48, 75; XVI, 46, 205.

4 XI, 3.

5 Véase también *Theolog. Jugendschr.* [Escritos teológicos juveniles], *op. cit.*, p. 57.

6 *Enc.*, § 377, *Zus.*

eminentemente realista. Sostuvo que cualquier hombre era hombre, a pesar de las razas diversas, de la diversidad de nacionalidades, creencias, clases y profesiones, afirmó que esa condición de ser meramente hombre no era en modo alguno cierta cualidad "superficial y abstracta". El contenido sustancial de semejante cualidad consiste en "la circunstancia de que mediante los derechos civiles concedidos [...] se produce en uno mismo el sentimiento de regir como persona jurídica dentro de la *societas civilis*" y también se realiza "la exigida igualdad de los modos de pensar y de sentir".⁹ Pero expresamente se guardó de llevar esa determinación, que concierne al hombre en cuanto hombre, a lo absoluto. En efecto, si cada uno equivale al otro, por regir como "hombre" en general (y no solo como italiano o alemán, como católico o protestante), esa autoconciencia será defectuosa, en el caso de que se la fijara —"por ejemplo como cosmopolitismo"— y se la opusiese, como algo autónomo y fundante, a la vida estatal o pública. Luego, en la filosofía teológica de Hegel, la determinación esencial y universal del hombre es y sigue siendo la de que este es espíritu, cristianamente entendido (*Logos*), y no un simple ser terrenal y necesitado. A esa determinación onto-"lógica" del hombre, en sentido cristiano —que constituye su "concepto"— se subordina la circunstancia de que según "la representación" sea "hombre", en cuanto sujeto civil dotado de derechos y sometido a necesidades terrenales.

Sobre la base de semejante conexión tradicional entre la idea del hombre y la doctrina cristiana de la Encarnación, también se desarrolló por otra parte —y en contraste con la religión cristiana— la autonomía humana. Pero si los conceptos del hombre y de la humanidad se vinculasen originariamente con el cristianismo, la mera humanidad sería necesariamente problemática, si desapareciera de ella el contenido cristiano. En primer lugar, en el siglo XIX se creyó que era posible reemplazar el cristianismo con la humanidad (Heuerbach, Ruge, Marx) con el resultado de que, finalmente, también se desconfiase de la humanidad (Stirner, Kierkegaard, Nietzsche). Una consecuencia ulterior de la problematización de la humanidad, emancipada del cristianismo, estuvo en la actual "des-humanización" del hombre.¹⁰ La íntima coherencia de esa evolución se

⁹ VIII, §§ Herder, 209 y 270, nota.

¹⁰ En la *Religionsphilosophie* (X 1, 217) Hegel denomina a Cristo, el Hijo del Hombre, "segundo Adán", y por "primer hombre" entendía al "hombre en cuanto tal." o "según su concepto", a diferencia del hombre que solo casualmente es anterior a muchos otros.

¹¹ Véase N. Berdiaev: *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit* [El destino del hombre en nuestro tiempo], Lucerna, 1935.

puede perseguir paso a paso, a través de característicos representantes del movimiento histórico del siglo XIX. Su iniciador propiamente dicho fue Feuerbach.

2. FEUERBACH: EL HOMBRE CORPÓREO ENTENDIDO COMO SUPREMA ESENCIA DEL HOMBRE

La mayor aspiración de Feuerbach fue la de transformar la filosofía absoluta del espíritu en una filosofía humana del hombre. Sin embargo, no se trataba actualmente (1843) de “presentar” al hombre de un modo positivo, sino de “arrancarle” su cubierta idealista. La tarea consistía en esto: “derivar de la filosofía de lo Absoluto, es decir, de la *teología* (filosofica), la necesidad de la filosofía del hombre o de la *antropología*, y a través de la crítica de la filosofía divina, fundamentar la de la humana”¹². Ahora correspondía hacer del hombre una cuestión de la filosofía, y a la filosofía, cuestión de la humanidad.¹³

En contraste con la teología filosófica, cuyo principio estaba en el infinito, Feuerbach exigía para la filosofía del futuro la “verdadera posición de la finitud”. El comienzo de la filosofía genuina ya no era Dios o lo absoluto, sino el hombre finito y mortal:

Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad y la personalidad que prescinda del hombre –por ubicarse fuera o por encima de él– será una especulación carente de unidad, de necesidad, de sustancia, de fundamento, de realidad. El hombre es la existencia de la libertad, de la personalidad, del derecho. Solo el hombre es la base y el fundamento del Yo de Fichte, de las mónadas de Leibniz, de lo absoluto.¹⁴

La palabra “hombre” se refiere en general a las necesidades, a las sensaciones y los sentimientos; es decir, alude al hombre como persona, a diferencia de su espíritu. Por eso se debe distinguir entre lo que alguien es “como hombre” de lo que, por ejemplo, es como pensador, artista, juez, y así sucesivamente, o sea, se lo ha de diferenciar de todo cuanto sea de acuerdo

12. Prólogo a los *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* [Principios de la filosofía del futuro].

13. II, 413.

14. II, 267.

con sus cualidades publicas. Hegel, en cambio, fijó teóricamente la separación entre el hombre y el ser del hombre como tal, y, de ese modo, convirtió las cualidades abstractas en algo absoluto. Conforme con la significación fundamental del ser del hombre, Feuerbach criticó su determinación particular, tal como la había realizado Hegel. Atacó la definición, anteriormente citada, de la *Filosofía del derecho* y llegó polémicamente al paso en que Hegel sostenía que solo hablaba, en verdad, del hombre "en este sentido", es decir, dentro de la sociedad civil. También cuando se habla de la "persona" jurídica, del "sujeto" moral y de los "miembros de la familia", se trataba, en realidad, de uno y del mismo hombre, solo que se lo enfocaba desde sentidos diferentes. En efecto, una cualidad esencial del hombre consiste en el hecho de que pueda determinarse de una o de otra manera. El sujeto de todos los predicados posibles sigue siendo el hombre, tal como éste vive, en carne y hueso.¹⁵

Con esa humanización de la filosofía, Feuerbach sabía que se hablaba en la línea del protestantismo, en el que realizaba la humanización de Dios de modo religioso. Pero dio un paso más al declarar que la verdadera esencia de la religión cristiana no es la del Dios-Hombre, sino la del hombre como tal. A partir de ese punto se produjo en Feuerbach la completa disolución de la teología religiosa y filosófica en la "ciencia universal" de la antropología. En el lugar del dogma cristiano de la trinidad y en el puesto de la trinidad dialéctica de Hegel ingreso el principio de la igualdad esencial entre el yo y el tú del hombre y del prójimo.¹⁶

Sin embargo, con ese principio abstracto del hombre concreto —prescindiendo de frases sentimentales—, Feuerbach no pudo desarrollar aquello que hace que este hombre sea hombre, es decir, lo que constituye el contenido propiamente dicho de la humanidad emancipada y autónoma. En su escrito sobre Feuerbach, Engels observó con razón:

El mismo Feuerbach, que en cada página [...] predicaba [...] la necesidad de sumergirse en lo concreto se vuelve por completo abstracto cuando llega a hablar de aquellas relaciones entre los seres humanos que sobrepasan el comercio meramente sexual. Tal relación sólo le ofrece un aspecto: el moral. Y en este punto nos llama la atención la extraña pobreza de Feuerbach comparado con Hegel. La ética o la doctrina de la eticidad de Hegel está en la *Filosofía del derecho*, y abarca: 1. El derecho abstracto. 2. La moralidad. 3. La eticidad, que a su vez se compone

15 It., 266.

16 Grundsatz [Principio], 54 y 63.

"¿Creéis que los negros son hombres? Lo creéis en Alemania, donde no los hay; pero existen muchos hombres que lo niegan: los que viven en lugares en los que hay negros."¹⁹

3. MARX: EL PROLETARIADO ENTENDIDO COMO POSIBILIDAD DEL HOMBRE GENÉRICO

Marx, que al comienzo fue colaborador de Ruge, declaró en una carta dirigida a este último que su propia tarea consistía en "hacer del hombre un hombre", pues el hombre "en su efectiva condición" es un productor de mercancías que está radicalmente alienado de sí mismo. Por el plan de reconquistar al "verdadero hombre", Marx se identificaba con el "humanismo real" de Feuerbach.²⁰ De acuerdo con eso, *El capital* contiene una polémica –aunque solo incidental y dirigida en el mismo sentido que las de Feuerbach y Ruge– contra la particular determinación hegeliana del hombre.²¹ Marx comparó al hombre característico de la sociedad burguesa con las mercancías. Lo mismo que estas, el hombre tiene un problemático "doble carácter": una "forma de valor" y otra de "naturaleza". Como las mercancías, es algo que adquiere valor por el dinero, con relación al valor de las mercancías, es indiferente a lo que sea según su constitución natural. Cualquier mercancía como tal puede tener un valor completamente diferente, pese a que posea la misma constitución natural. También al hombre, considerado en el valor de su forma burguesa, propia del mundo de las mercancías, le sería posible desempeñar un gran papel, tanto frente a los demás como a sí mismo –por ejemplo, en cuanto "general o banquero", es decir, en cuanto hombre dividido y fijado por su actividad objetiva–, pero en tanto hombre como tal y "sin más" –por así decirlo, en su forma natural– podría representar, en cambio, un papel muy "mezquino". Al referirse a este punto, y en una nota muy lacónica, alude Marx al parágrafo 190 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Dicha alusión se debe interpretar del siguiente modo: si Hegel convierte al hombre como tal en algo tan particular como lo es el sujeto de las necesidades y de los derechos civiles, en esa limitación teórica se reflejara una efectiva carencia de espíritu o una falta de humanidad, propia de las relaciones vigen-

19 *Unser System*, N° 3, 85 y s.

20 III, 151 y s., V, 535 y ss.

21 I, 6ª ed., 1.

tes en la existencia de la humanidad actual. En efecto, a ese aislamiento teórico corresponde una efectiva abstracción del hombre como tal.²² Semerjantes modalidades del ser humano –de carácter abstracto, porque prescindan, “pura y simplemente”, del hombre– están, sin embargo, según Marx, en el *hombre*, dividido en dos *clases*: la de los burgueses y la del proletariado. En el *hombre trabajador* la división se establece según que se considere el trabajo espiritual o el corporal, en el hombre perteneciente a la sociedad burguesa, en cambio, la escisión, de carácter universal, se halla en dos modos de existencia, conectados y contradictorios entre sí por una parte, en el del *hombre privado*, y su moral también privada, y por la otra, en la del *ciudadano público*, con moral pública. En todas estas actitudes parciales falta, sin embargo, el hombre como tal y en totalidad. En tanto esencialmente el hombre solo es algo por ciertas particularidades, lo será con relación a otras particularidades: un profesional que como tal se diferencia de su vida familiar, es decir, un hombre privado distinto de sus relaciones públicas. Por tanto, en una sociedad semejante, el hombre “simplemente hombre” no desempeña ningún papel fundamental es algo en cada caso fijado, cuyo ser depende de su posición social y de su renacimiento. Puesto que la posición social y las actividades están esencialmente condicionadas por las relaciones económicas, que Hegel denominaba “necesidades”, la definición de este último, según la cual el hombre *in concreto* era, en sentido propio, un *bourgeois*, constituye la expresión teórica y objetiva de una “inhumanidad” efectiva, en la que las relaciones vigentes de la existencia del mundo moderno, burgués y capitalista, son signos de la autoalienación humana.

Luego, Feuerbach y Marx comprobaron en común que la filosofía del espíritu de Hegel solo contenía al hombre como una particularidad y no como totalidad humana, filosóficamente fundamental. Pero, en realidad, también el “hombre” de Feuerbach es *bourgeois*: un hombre privado, desprovisto de comunidad pública. En contraste con Feuerbach y Hegel, Marx trató de encontrar la plena e íntegra significación de aquellas particularidades burguesas que en la filosofía hegeliana del espíritu habían sido, al mismo tiempo, descubiertas y encubiertas. Quiso explicar el aparente carácter obvio de que para el hombre la sociedad burguesa, el *bourgeois* en general, rige como “hombre”, mientras que en realidad solo es *bourgeois*. Para

22 Véase la carta de Ruge a Marx (17-558), donde Ruge cita como “diversa de su estado de ánimo” un pasaje de *Hyperion* de Holderlin. “Pareces un artesano, y no un hombre, un pensador, y no un hombre; un señor o un siervo, pero no un hombre”. En su respuesta, Marx está de acuerdo con él.

liberar a ese hombre histórico y determinado de su particularidad y para superar su alienación, Marx no solo exigió la emancipación económica y política, sino también su emancipación "humana". Dicha emancipación no se refiere al hombre en cuanto *ego* o *alter ego* (Feuerbach), sino al mundo del hombre, pues el hombre es su propio mundo humano, porque esencialmente se trata de un "ser genérico-social" o *zoon politikon*. Por eso la crítica de Marx al mundo burgués resulta de la apreciación de su sociedad y economía, sin que ello pierda su sentido fundamentalmente antropológico.²³ En tanto el individuo no sea un ser genérico-social o *zoon politikon* y no participe del Estado como de la propia *res publica*, podría parecer que el hombre privado y burgués fuese el verdadero hombre. Para que sea posible superar a la mera persona privada, junto con el mero ciudadano, se necesita revolucionar desde la raíz la íntegra estructura de la vida privada y pública:

Únicamente cuando el hombre real e individual absorba en sí al ciudadano abstracto y cuando el individuo en su vida empírica, es decir, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, se convierta en *ser genérico*; únicamente cuando el hombre reconozca y organice sus "fuerzas propias" como fuerzas sociales y cuando no separe de sí mismo su poder social, según la forma de su fuerza *política*, solo entonces se producirá la emancipación humana.²⁴

Para realizar esa liberación última del hombre con respecto al Estado simplemente político, propio de la sociedad burguesa, y para llegar al hombre comunista, identificado con su comunidad, Marx se dirigió al proletariado, porque este constituye una sociedad que tiene tareas totalitarias, debido a su antítesis *total* a lo vigente. Solo el proletariado entendido como la plena pérdida del hombre puede ser capaz de la total reconquista de su unidad y de su totalidad. Justamente, debido a la exclusión del proletariado del seno de la sociedad burguesa, Marx llegó a sus ideas acerca de un hombre nuevo y universal, es decir, simplemente humano.²⁵

Ya la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* contenía la siguiente proposición: "La disolución de la sociedad, entendida como la de una clase en particular, está en el proletariado". Éste constituye una

23 Para el concepto de "ser genérico", véase sobre todo III, 21, 116 y s.; 30^a y s., para la crítica de la economía política, *op. cit.*, p. XIV, 10 "Thesen über Feuerbach".

24 I/1, 599; cf. 591 y 595; III, 112.

25 I/1, 619 y ss.; III, 206 y s.

condición especial, no en tanto clase que se halla en el interior de la sociedad burguesa, sino en cuanto es una sociedad que esta fuera de la existente. Solo así la disolución puede tomar una modalidad positiva. La filosofía de Marx encontró sus armas naturales en el proletariado entendido de este modo, y este sus armas espirituales en el marxismo. "La cabeza de tal emancipación esta en la filosofía, su corazón, en el proletariado."

Considerados en y por si mismos, el proletariado y la burguesía provista de bienes patrimoniales representan una y la misma alienación, pero dentro de ella una clase se siente cómoda y reafirmada, sin tener conciencia de su alienación, mientras que la otra es consciente de esta y, por tanto, constituye una alienación que se supera a si misma. Solo el proletariado puede desarrollar una conciencia de clase, críticamente revolucionaria, de lo universal. Por eso, la clase proletaria es menos inhumana que la burguesía: ella se manifiesta sin ocultarse en formas que la encubren.²⁶ Puesto que el proletariado, en sus propias relaciones vitales, también "reunía en sus extremos inhumanos" a las restantes esferas sociales, proporcionara la clave para resolver el problema de toda la sociedad existente, la cual se liberará a si misma junto con la liberación del proletariado. En *La ideología alemana* la significación universal del último se expone en relación con la difusión del moderno comercio mundial.

Solo los proletarios del presente, por completo excluidos de toda actividad autónoma, son capaces de [...] realizar [...] la plena actividad independiente y no limitada, que consiste en la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas [...]. En todas las apropiaciones hasta ahora cumplidas, una masa de individuos se subordinaba a un instrumento único de producción, en la apropiación de los proletarios, la masa de los instrumentos de producción se subordinará a cada individuo en particular y la propiedad a todos. El moderno comercio universal no puede subordinarse a los individuos, salvo que se subordine a todos.²⁷

Por tanto, el proletariado tiene un papel histórico-universal y una significación fundamental para el proceso del íntegro acontecer histórico, no porque los proletarios sean "dioses" sino porque encarnan el ser específico del hombre en el extremo de la alienación. Esa clase especial tiene funciones universales, porque el obrero asalariado esta enajenado en absoluto, en

26 Para este punto, véase G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* [Historia y conciencia de clase], Berlín, 1923, pp. 188 y ss.

27 V, 57 y s.

Por cierto que el Dios cristiano, que es espíritu, se ha ido volatilizando gradualmente en el "espíritu de la humanidad". Pero, en realidad, con ese cristianismo plenamente humanizado se retornaba al comienzo originario, a saber, *al* hombre sin más que, en tanto Cristo, constituía el comienzo y el fin sobrehumano de la historia. Pero cuanto más se desplazaba la ambición de un ser supremo hacia el hombre como tal, tanto más el "Yo" descubría que *para mí* ese hombre absoluto seguía siendo tan extraño como antes lo había sido el Dios absoluto o el espíritu.

Pero, ¿qué hace el Yo desde que el hombre ha muerto? Su hacer no es más que un renovado "desperdicio" y aprovechamiento de sí mismo y del mundo que le es propio. En efecto, "mi" tarea no es la de realizar lo universal-humano, sino la de bastarme a mí mismo. En tanto Yo, el hombre en general no tiene ninguna "misión" ni "destino", sino que es lo que en cada caso *puede* ser; nada más ni nada menos.²⁹ En el único, el propietario retorna a la "nada creadora" de la que había nacido. "Si pongo sobre mí, es decir, sobre el único, las cosas que me conciernen, estas se mantendrán sobre un creador [...] mortal de sí mismo y que se devora a sí mismo."

Feuerbach, Bauer y Marx quisieron restablecer *al* hombre, e ignoraron al ser humano y real, pues solo es real el hombre individual, de carne y hueso, tal como es aquí y ahora y en tanto es este o aquel. Todos siguen creyendo todavía, como los sacerdotes de la Revolución Francesa, en la verdad *del* hombre, y por eso tratan de cortar la cabeza *a los* hombres, de acuerdo con el principio de servir *al* hombre como tal. El espíritu que anima a esos críticos del espíritu ya no es ciertamente un espíritu absoluto y santo, sino el de la humanidad. Pero tal humanidad suprema y universal se diferencia tanto del Yo real como la idea universal difiere de la existencia singular e insignificante que es la mía propia.

A los representantes del hombre universal, este Yo nihilista les tendrá que parecer un "no-hombre" egoísta; pero en verdad ese egoísta singularísimo está *en cada hombre*, porque cada uno se pone a sí mismo por encima de todo. Stürmer ya no "sueña" con la libertad y la emancipación, sino que se "decide" por la peculiaridad.³⁰ En cuanto Yo singularísimo, el individuo no vive en el Estado burgués ni tampoco en la sociedad comunista —no está ligado ni por fuertes lazos de sangre ni por los delgados vínculos de la humanidad—, sino en la "unión" de los egoístas. Solo por

29 *Der Einzige und sein Eigentum* [El único y su propiedad] *op. cit.* pp. 196 y ss., 217 y ss., 420, 423, 428, y *Kleinere Schriften* [Escritos menores] *op. cit.*, pp. 366 y ss.

30 *Der Einzige und sein Eigentum*, *op. cit.*, p. 193.

La tarea que Kierkegaard se propuso –sin poder llevarla a cabo– fue, por el contrario, esta: realizar lo *universal* del ser humano en un *si mismo individual*.³⁴

El yo convertido en si mismo no está abstractamente aislado, sino que en toda su vida expresa concretamente lo universal humano: se convierte en un hombre en apariencia por completo común, que realiza lo “universal” en el matrimonio, en la profesión y en el trabajo. El hombre verdaderamente existente es un “hombre en absoluto individual, sin semejanza, y al mismo tiempo universal”³⁵ Es *autodidacto* y *teodidacto* a la vez.

Como hombres existentes ante Dios y realizadores de lo universal, se distinguen del mundo en que se vive vulgarmente:

Si se viviese lo universal humano en el hecho de vivir como se vive, se llegaría a la divinización de la mediocridad más trivial. Por eso aquella excepción –la que realiza lo universal en los puntos en que puede realizarse y llevarlo a cabo con intensidad acrecentada– es de grado muy superior [...] Pero quien haya llegado a ser un hombre que está fuera de lo común, en el sentido más noble de esta expresión [...], siempre deberá admitir que lo más elevado sería incorporar lo universal en su vida del modo más completo posible.³⁶

Sin embargo, lo que la mayor parte de las veces se considera un hombre no común constituye la excepción modica a reglas dominantes; es decir, se trataría de hombres que deberían su autoconciencia al hecho de aventajar a otros:

Que alguien atravesase a nado el Canal de la Mancha y otro hable veinticuatro lenguas y un tercero pueda andar de cabeza, y así sucesivamente, constituyen acciones que, *si placet*, se pueden admirar, si, en cambio, lo representado debiera su grandeza a lo universal [...] el asombro dependería de circunstancias engañosas.³⁷

Por eso Kierkegaard se refiere a *cada uno en tanto individuo*, tal como Nietzsche se dirigió a “todos” y a “ninguno”.

³⁴ II, 285 y ss.; III, 199 y s.; *Tagebücher* [Diarios] I, 334.

³⁵ II, 220.

³⁶ II, 288 y s.

³⁷ VII, 51.

De acuerdo con la doble significación de "individuo", el problema de la *igualdad* humana también se determina desde dos aspectos diferentes. Los hombres son iguales ante el Dios extramundano, y desiguales en el mundo común a todos, por cuanto este es el elemento de la diversidad. En el mundo preferimos un individuo a otro, ante Dios, cada uno es, con respecto al otro, prójimo.³⁴

De tal suerte, hay, de manera característica, tres excepciones que se refieren al *ser universal* del hombre cumplido en la destrucción de lo vigente: la masa del proletariado, excluida de la sociedad burguesa (Marx), el Yo eliminado de toda comunidad (Stirner), y el si-mismo, desprendido de la cristiandad (Kierkegaard). Esas tres excepciones caracterizan la esencia universal del hombre en la destrucción de la humanidad cristiano-burguesa.

Las dificultades que se oponen a una reposición del *hombre verdadero* (según Marx) o al *Yo desnudo* (de acuerdo con Stirner) o al *verdadero cristiano* (tal como lo pensaba Kierkegaard) se han acrecentado ahora, en la medida en que cada hombre puede creer ser "hombre" sin más, aunque solo sea un burgués, o ser simplemente un "Yo", aunque solo sea un poseído por el espíritu de la humanidad; o ser un "cristiano" a secas, aunque solo sea un miembro mundano de la cristiandad. Marx sostenía que en la antigüedad la libertad de algunos se manifestaba por la existencia de esclavos, en el cristianismo originario, afirmaba Kierkegaard, se quería seguir a Cristo, porque era claro el hecho de que aun existían judíos y paganos que luchaban contra el cristianismo. Para la reposición del hombre, Marx postulaba al hombre genérico, extremadamente socializado; Stirner, al Yo en extremo egoísta, y Kierkegaard a un si-mismo religiosamente aislado y que, frente al principio de asociación de Marx y al del aislamiento de Stirner, debía constituir la "humanidad absoluta". Marx concluyó en un hombre *comunista*, que privadamente ya no tiene nada de propio; Stirner en un *no-hombre* que entre otras cualidades tiene la de ser hombre, y Kierkegaard en *Cristo*, en quien el hombre encuentra para siempre su medida sobrehumana.

De ese modo se interrumpió la cadena, iniciada por Hegel, de los ensayos radicales cumplidos para lograr una nueva determinación del hombre. A la detención del movimiento espiritual correspondió, después de 1850, la reacción política, durante la cual rigió la influencia de Schopenhauer.

Sólo Nietzsche volvió a proponerse, aunque con otros supuestos, una renovación de esta cuestión, al preguntar ¿qué es el ser "no fijado", es decir, el "hombre"?

³⁴ *Von Leben und Wollen der Liebe* [Acercas de la vida y del imperio del amor], Jena, 1924, pp. 19 y ss., 48 y ss.

vicios de custodio y de caballero de la *humanidad*, del tesoro intangible y sagrado que las mas diversas generaciones han ido acumulando gradualmente? ¿Quién erigirá la *imagen del hombre*? Mientras todos sigan sintiendo en si mismos el gusano del egoismo y un temor perruno, se alejarán de aquella imagen, hasta recaer en lo animal o inclusive en la rigidez mecánica.⁴¹

En radical combate contra la humanidad cristiana y su idea de la unidad e igualdad de los seres humanos, Nietzsche trató de elevar semejante imagen del hombre retornando a la *antigüedad*, para la cual la diferencia entre libres y esclavos, dada por nacimiento, se justificaba “naturalmente”. Pero puesto que es imposible anular por un salto atrás la influencia histórica del cristianismo, seguirá subsistiendo —justamente sobre la base de la crítica nietzscheana a la humanidad— la cuestión que él había planteado.⁴²

Mas, en general, ¿tenemos aun un criterio que permita medir la unidad y la igualdad del hombre y que no solo se refiera a los factores relativos y comunes, derivados de las diferentes razas, países y seres humanos? ¿Acaso no nos falta el horizonte que nos permitiría llegar a una determinación del hombre universal y no meramente “propia de cada uno” o “adecuada a la” propia índole? El criterio excéntrico de medida de la humanidad cristiana, que destruyó el cosmos griego, parece ceder ante una nueva regulación y uniformidad de los hombres, frente a cuya violencia concreta la humanidad, en lo que ha quedado de ella, presenta el aspecto aparente de crear un “hombre sin atributos”.⁴³ Sin embargo, la humanidad no es un “prejuicio” que pueda descartarse, sino que pertenece a la naturaleza del hombre, aunque la “calidad” humanitaria ‘de la humanidad’ y su contraparte reaccionaria, es decir, la intolerancia que se imagina ser heroica, desconozcan en igual medida la verdadera naturaleza del hombre, su miseria y su grandeza, su fragilidad y su constancia.

Refiriéndose a la tolerancia, Goethe decía que se trataba de un sentimiento que había que transformar y convertirlo en el “reconocimiento” que es la “verdadera liberalidad”.⁴⁴ Como casi ningún otro alemán lo había hecho, Goethe mismo formento en él la madurez de dicho reconocimiento,

41 L. 423 y s.

42 Véase Goethe, *Gespräche* [Conversaciones], I, 456 y 409.

43 R. Masiel *Der Mann ohne Eigenschaften* [El hombre sin atributos], Berlín, 1910.

44 *Maximen und Reflexionen*, op. cit., N° 8-5 y s. cf. N° 216-219. Para el fundamental concepto hegeliano de reconocimiento, véase *Jenenser Realphilosophie* [Filosofía real de Jena], I, 226 y ss., 209 y ss., *Phänomenologie*, ed. Lasson, op. cit., pp. 432 y ss. Sobre el desigual reconocerse en otro, en relación con el señor y el siervo, cf. pp. 28 y s.

pensar. La crítica, por ser diferenciadora, puede cumplirse en relación con lo que vincula o con lo que separa. En la última fase de la crítica filosófica de la religión cristiana, esas dos posibilidades formales de la diferenciación crítica designan la relación concreta de la filosofía con la religión. Los dos extremos de la vinculación y la separación se presentaron en la teología filosófica de Hegel y en la filosofía anticristiana de Nietzsche. Pero el punto crítico y decisivo que lleva de la reconciliación hegeliana a la ruptura de Nietzsche con el cristianismo está caracterizado por la crítica a la religión cumplida por los hegelianos de izquierda. Para poder entender históricamente ese vuelco se necesita ante todo tener presente la ambigüedad de su punto de partida, tal como se halla en Hegel.

I. LA SUPERACIÓN HEGELIANA DE LA RELIGIÓN POR LA FILOSOFÍA

Los trabajos filosóficos de Hegel comenzaron con los escritos juveniles de carácter teológico, acerca de *La religión popular y el cristianismo*, *la Vida de Jesús*, *La positividad de la religión cristiana* y *El espíritu del cristianismo y su destino*. Esos trabajos, particularmente interesantes para estimar el desarrollo filosófico de Hegel, que proceden de la última década del siglo XVIII, no fueron publicados en su época. Con motivo de los estudios de Dilthey sobre *Los escritos juveniles de Hegel* (1905), H. Nohl los editó de acuerdo con los manuscritos (1907) y Th. Hering (1929 y 1938) los comentó. Los jóvenes hegelianos los desconocieron. Por eso resulta muy extraño ver hoy lo mucho que el joven Hegel se había anticipado a la crítica de los jóvenes hegelianos. El contenido de esos fragmentos constituye una exégesis del cristianismo, y la interpretación hegeliana, según su propia intención, se apoyaba en una crítica de la religión cristiana, pues tradujo la forma religioso-positiva del cristianismo a la filosófica.

El punto de vista desde el que condujo la interpretación crítica, es decir, diferenciadora, de la religión cristiana estuvo dado por la cuestión acerca de la posible reposición de una “totalidad de la vida”, en sí misma escondida. Hegel estimó que la tarea histórico-universal de Jesús —en contraste con la “positividad” o legalidad de la religión judía, basada en la Ley— había consistido en reponer interiormente dicha totalidad, mediante una reli-

¹ Véase lo dicho anteriormente en la primera parte, cap. III, 4, cf. J. Wahl: *Études Kierkegaardiennes*, op. cit., pp. 151 y ss.

gión del "amor" que superaba a la "ley".² En la "relación viviente" del amor del hombre a Dios, y también en la del hombre al hombre, o de un yo a un tu, se supera la oposición, legalmente regulada, entre los miembros que intervienen en la relación y que esconden la vida una y total en contrastes hostiles. Sólo esta vida una y acorde consigo misma es verdadera, porque se trata de un ser o vida total, mientras que la vida en sí misma separada constituye un ser no verdadero. El ser verdadero siempre es un ser unido, y la reunión se funda en la relación viviente del amor, en el cual cada uno es el mismo a través del otro. "La reunión y el ser significan lo mismo" y existen tantas clases de reuniones como clases de seres hay. La expresión lingüística de este concepto, específicamente hegeliano, del ser, se halla en el "es" de la copula, en tanto palabra de unión. Por eso el método que Hegel sigue en la *Vida de Jesús* pretende demostrar la *superabilidad de toda "positividad"*, es decir, de toda legalidad meramente externa y objetiva, mediante el concepto de una relación viviente de amor, entendida como el preconcepto del movimiento mediador del espíritu. De ese modo, Hegel interpretó filosóficamente las narraciones de los milagros contenidas en el Nuevo Testamento superando su positiva cualidad milagrosa, tal como se advierte, por ejemplo, en su interpretación de la Última Cena. Considerados objetivamente o desde fuera, prescindiendo, por tanto, de una relación viviente con ellos, el pan distribuido por Jesús era "mero pan" y el vino ofrecido por Él, "mero vino", pero "ambos" — el pan y el vino — "son algo más". Semejante "ser más" no consiste en un simple añadido simbólico, agregado al pan y al vino reales, sino que el cuerpo y la sangre de Jesús en general no se diferencian realmente del pan y del vino. Por decirlo así, no solo son lo mismo o lo mutuamente comparable, sino que lo que a primera vista parece ser tan diferente está vinculado "en lo más íntimo". Solo para el "entendimiento", que considera las cosas desde afuera y para la "representación" sensible, el pan y el cuerpo o el vino y la sangre son cosas diversas y comparables, pero no lo son para el sentimiento espiritual del pan y del vino y para la íntima relación que existe entre ellos. Si no sólo se los gusta corporalmente, sino de modo *espiritual y eclesástico*, en la presencia y el nombre de Jesús, tales objetos, según su ser, no son susceptibles de ser gusta-

2 *Theolog. Jugendschriften* [Escritos teológicos juveniles], *op. cit.*, pp. 3, 8 y ss. Ya Spinoza oponía el sentimiento "carnea" del temor al sentimiento "espiritual" del amor y establecía una incompatibilidad entre el temor a Dios y el amor a Dios. Cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* [La crítica de Spinoza a la religión], Berlín, 1930, pp. 199 y ss.

3 *Theolog. Jugendschriften*, 183 y s. Cf. el fragmento de Novalis: "El lógico parte del predicado, el matemático del sujeto y el filósofo de la copula".

dos físicamente sino que se dan en una comunidad espiritual y objetiva. Ese “amor que se ha objetivado y lo subjetivo que se ha convertido en cosa [...] se vuelve a subjetivar en el acto de comer” Por tanto, si el espíritu es realmente viviente en el disfrute del pan y del vino, “desaparecen” los objetos en su mera objetividad enfrentada al sujeto. Como objetos, son objetos “místicos”, es decir, cosas sensibles-suprasensibles.

La desaparición de la simple “positividad” de los objetos significa un retorno a la “subjetividad” o “idealidad” que los constituía originariamente. Más tarde Hegel expuso ese movimiento de regreso al origen como *subjetividad* de la *sustancialidad*. En los escritos teológicos juveniles, esos dos conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana del espíritu corresponden a la oposición de la “idealidad” con la “positividad”, a la superación de la mera positividad por su idealidad subjetiva. La religión existe espiritualmente y desde el punto de vista filosófico no se la concibe como religión “positiva”, sino como la superación de su mera “positividad”. Toda rígida positividad, por el contrario, es “indignante” tratase de objetos y de leyes religiosas o —como en Kant— de leyes morales. Hegel quiere, en todo caso, transformar los “contrastes muertos” en “relaciones vivientes”, con el fin de lograr la reposición de una totalidad originaria. De ese modo, según él, Jesús fue un “Hombre que quiso reponer al hombre en su totalidad”, por cuanto Él, como Dios-Hombre, se propuso reunir al hombre con Dios.

Seguendo el mismo sentido de los escritos teológicos juveniles, en el tratado sobre *La fe y el saber* (1802), Hegel intentó superar, oponiéndose a Kant, Jacobi y Fichte, el contraste “positivo” entre la fe y el saber, mediante una unidad más alta y al mismo tiempo más originaria. En efecto, si no sabemos nada de Dios y solo podemos creer en Él, si la razón no es capaz de “conocer a Dios”, entonces no habrá ni auténtica fe ni verdadero saber, sino la muerta antítesis, propia de la Ilustración, entre la fe y el saber. Según opina Hegel, la “filosofía de la reflexión”, determinada por Kant, se atuvo al punto de vista insuficiente de la Ilustración:

La cultura ha elevado a la última época tan por encima del antiguo contraste entre la razón y la fe, entre la filosofía y la religión positiva, que la oposición entre la creencia y el saber ha alcanzado una significación por completo diferente, introduciendosela en la filosofía misma. La filosofía afirmó de modo inexpugnable su absoluta autonomía frente a una razón considerada como sierva de la fe —tal como se decía en viejos tiempos—, pero semejantes representaciones o expresiones ya han desaparecido. La razón —si es razón a lo que se da ese nombre— se volvió tan dominante en la religión positiva que un conflicto entre la filosofía y lo positivo, entre

lan con la ambigüedad de esa diferenciación crítica, y también la separación de la escuela hegeliana en una izquierda y una derecha surge de ese punto. Las cuestiones alrededor de la década de 1830 que estaban en conflicto no concernían a la relación de Hegel con el Estado y con la historia universal, sino a la que sostenía con respecto a la religión. Interesaba establecer si Hegel había concebido a *Dios* como persona o como proceso cósmico y a la *inmortalidad* como universal o personal.¹⁰ La tradición hegeliana fue considerada por la ortodoxia eclesial como no cristiana, porque destruía el contenido positivo de la fe; los jóvenes hegelianos, en cambio, se escandalizaron porque Hegel aun se atenia al cristianismo dogmático, aunque en la *forma* del concepto. A partir de semejante contraste, Rosenkranz creyó poder deducir que la verdad residía en la mediación de Hegel y que su filosofía, justamente por su relación con el cristianismo, tenía un “particularismo porvenir”, tal como de hecho ocurrió, pero de un modo no pensado por Rosenkranz. En efecto, a partir de la “ambigua” superación hegeliana históricamente se produjo la *decisiva destrucción* de la *filosofía cristiana* y de la *religión cristiana*.

2. EL CRISTIANISMO REDUCIDO AL MITO POR STRAUSS

La *Vida de Jesús* (1835),¹¹ de Strauss, con influencia de Schleiermacher, provino de la filosofía hegeliana de la religión, pues pretendió aplicarla a la teología. Hegel, en cambio, había llegado a la filosofía desde la teología y una *Vida de Jesús*. En el punto central del pensamiento teológico de Strauss estaba la tesis de Hegel, según la cual la religión tenía, en forma de representación, aquello que la filosofía debía elevar a la del concepto. El dogma cristiano poseía la verdad, pero en una forma que todavía le era inadecuada. Justamente por eso no se la podía traducir simplemente al concepto, en el caso de que se partiese de su concepción histórico eclesial. Quien, en cambio, como ocurría con la derecha hegeliana, se elevaba del hecho histórico a la idea, para volver de esta a aquel, solo aparentaría tener libertad crítica. Junto con esa condena de la especulación ortodoxa, Strauss quiso

¹⁰ Véase Michelet [Geschichte der letzten Systeme der Philosophie: Historia de los últimos sistemas de la filosofía], *op. cit.*, II, 638 y ss.

¹¹ Hegel als deutscher Nationalphilosoph, Hegel como filósofo nacional alemán, *op. cit.*, p. 331.

¹² Véase para lo siguiente, Th. Ziegler, D. F. Strauss, III: Estrasburgo, 1908, E. Zeller, Über das Wesen der Religion: Sobre la esencia de la religión, 1845.

demostrar, partiendo de Hegel, que este mismo no se oponía a una crítica de la historia evangelica. Antes bien, la *Filosofía de la religión* de Hegel constituiría una crítica semejante, porque abandonaba el hecho histórico a la forma de la representación.¹³ La oposición metodica entre Hegel y Strauss estaba en la circunstancia de que Hegel habia elevado a *concepto* la "representación" religiosa, mientras que Strauss la redujo a un *mito* libremente creado. El resultado último de su interpretación mitica¹⁴ de la doctrina cristiana de la fe sostenía que "el Hombre-Dios era la humanidad" proposición que ya se encontraba en Hegel, en tanto este tampoco consideraba al Hombre-Dios como un hecho histórico aislado, sino que lo concebía como una manifestación de lo absoluto que, en general, es espíritu. La reducción de la religión, junto con los relatos bíblicos de los milagros, a una fantasía inconsciente y creadora de mitos debía explicar también la fe, pues esta es esencialmente creencia en el milagro. Tal afirmación está en Strauss, en Feuerbach y asimismo en Kierkegaard.¹⁵

Influido por el positivismo científico natural, en su última obra, *La antigua y la nueva fe* (1872), Strauss llegó a las consecuencias últimas al abandonar la filosofía de Hegel al mismo tiempo que el cristianismo. Su "nueva" fe consistía en una "doctrina ética", religiosamente inspirada y propia del hombre "moderno". La primera pregunta propuesta a la antigua fe "¿todavía somos cristianos?" se responde por un "no". La segunda "¿todavía tenemos religión?", se responde con un "sí" dubitativo. La tercera y la cuarta "¿cómo concebimos el mundo?" y "¿cómo ordenamos nuestra vida?" se contestan "modernamente", es decir, según el espíritu del progreso científico y con dos característicos "añadidos" (*los de nues-*

13 Véase *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu* [Luchamientos polémicos para la defensa de mi obra sobre la vida de Jesús] (Jübingen, 1818, N.º 3, pp. 57 y ss., 76 y ss. Para la disolución de la "certeza sensible" de la "fenomenología teológica" Strauss se apoya en los siguientes pasajes de las obras de Hegel: X, 1, 246-250, 253-256, 260 y s., 263-266, XI, 82, XV, 249 y s. Th. Ziegler advierte con mucha razón que la radicalización, cumplida por Strauss, de la concepción hegeliana de la verdad histórica de los Evangelios ahora podía fundamentarse mejor acudiendo a los *Enciclog. Jugendschriften* de Hegel (Th. Ziegler, Strauss, *op. cit.*, p. 249).

14 Véase E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker E. Th. Vischer* [Entre Hegel y Nietzsche. El esteta E. Th. Vischer], Frankfurt del Main, 1932.

15 Véase Feuerbach, 4.ª ed., 189 y ss., y I, 11 y ss.; Kierkegaard, IX, 82 y ss. Pap. VIII, 1, 320 y s. Cf. la discusión acerca del concepto del milagro en el hegeliano K. Daub, a cuyas lecciones había asistido Feuerbach, mientras que Kierkegaard estudia su ensayo *Die Form der christlichen Dogmen und Kirchenhistorie* [La forma cristiana de la historia de los dogmas y de la Iglesia] (1836-1837) (F. Hirsch, *Kierkegaard Studien*, II, 97. Para el problema referido a la crítica de los milagros, véase Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, *op. cit.*, pp. 204 y ss.

tros grandes poetas y músicos). La “nueva” fe consiste en un “perfeccionamiento” del cristianismo, elevado a “humanismo”. Después de haberse esforzado a lo largo de toda una vida poco feliz por escribir una *Vida de Jesús*, frente a semejante tarea insoluble Strauss concluyó por aceptar una esceptica complacencia en la cultura.¹⁶ En el lugar de Dios, introdujo el “Todo” o el “Universo”. Para el desarrollo de Strauss, que fue de la teología a la filosofía y de ésta al positivismo, es característico el hecho de que en el primer tomo de su obra se designa a sí mismo “doctor en filosofía y repetidor del Seminario teológico-evangélico”, mientras que en el segundo solo se llama doctor en filosofía. No obstante, ya en el primero tenía conciencia de que todo cuanto pudiese producir en teología sólo podía ser “un trabajo de derrumbe”.

Difícilmente podríamos formarnos hoy una idea de las apasionadas opiniones de Strauss en favor o en contra de la “teología”: a tal punto esa autodisolución de la teología protestante, basada en la filosofía hegeliana, parece estar alejada de la que actualmente se practica. Pero en su época, la “antigua y nueva fe” – según el testimonio de sus contemporáneos – fue como una chispa arrojada a un polvorín y tuvo una influencia tan grande como liberadora.

3 LA REDUCCIÓN DE LA RELIGIÓN CRISTIANA A LA ESENCIA NATURAL DEL HOMBRE CUMPLIDA POR FEUERBACH

Lo mismo rige para *La esencia del cristianismo* de Feuerbach (1841). En su escrito sobre Feuerbach, F. Engels afirmó lo siguiente:

Se tiene que haber experimentado por uno mismo la acción liberadora de este libro; solo así podremos formarnos una idea de dicha obra. El entusiasmo fue general: todos fuimos momentáneamente feuerbachianos. En la *Sagrada familia* podemos advertir el entusiasmo con que Marx saludó esa nueva concepción y la medida [...] en que estuvo influido por ella.¹⁷

16 Cf. S. Freud, *Unbehagen in der Kultur* [El malestar en la cultura], 1930 y *Die Zukunft einer Illusion*, 1927 [El futuro de una ilusión], 1927. El hombre se habría convertido en una especie de “Dios postizo”.

17 Cf. Strauss, *Seis Schriften*, ed. de F. Zeller, 1878, vol. V, 181 y s. Pero no solo los jóvenes hegelianos, sino también J. E. Erdmann, R. Havtm, K. Fischer y F. Th. Vischer siguen el punto de vista de Feuerbach.

A diferencia de la crítica a la religión de B. Bauer y de Strauss, la “esencia” del cristianismo de Feuerbach no constituye ninguna destrucción crítica de la teología cristiana y del cristianismo, sino que intento conservar lo esencial del último, en la forma de una “antropología” religiosa. Desde este punto de vista, Feuerbach mismo se diferencia de los autores mencionados anteriormente:

En cuanto se refiere a mi vinculación con Strauss y con Bruno Bauer, junto a los cuales siempre se me nombra, llamo [] la atención sobre la circunstancia de que ya por la diferencia del objeto [] queda señalada la de nuestras obras. El objeto de la crítica de Bauer, por ejemplo, está dado por la historia evangélica, es decir, por el cristianismo bíblico, o, mejor dicho, por la teología bíblica; el de Strauss, en cambio, es el de la doctrina cristiana de la fe y de la vida de Jesús, cosa que también se podría reducir al título de dogmática cristiana, y, por tanto, al cristianismo dogmático o, mejor, a la teología dogmática. Por el contrario, yo me ocupo del cristianismo en general, es decir, de la religión cristiana y, por consecuencia, solo de filosofía o teología cristiana. Por eso cito principalmente autores para quienes el cristianismo no solo era un objeto teórico o dogmático, es decir, propio de la teología, sino religioso. Mi objeto principal es el cristianismo, o sea la religión en cuanto esta constituye [...] *la esencia inmediata del hombre.*¹⁸

La diferencia con Bauer es más grande que la que existe con Strauss, pues, en tanto crítico, Bauer siguió siendo hegeliano. De hegelianos, Strauss y Feuerbach se convirtieron en “materialistas” humanos: por eso abandonaron la filosofía entendida en el sentido en que hasta entonces había tenido vigencia. La crítica de ambos se reduce a una antropología más o menos aconceptual.

La superación de la “esencia teológica” de la religión por su esencia verdadera y antropológica se efectuó, en Feuerbach, mediante un retorno a la forma despojada de espíritu, es decir, a la que Hegel había desechado como mero “sentimiento”. Feuerbach se propuso reponerla, entendiendo-la como esencial, por ser inmediata y sensible. Según él, la trascendencia de la religión se apoyaba en la trascendencia immanente del sentimiento: “el sentimiento constituye la esencia humana de la religión”.

El sentimiento es tu fuerza más íntima y al mismo tiempo diferente e independiente de ti: *está en ti y sobre ti mismo*. Es tu ser más propio y,

18 VII, 4ª ed., 29, y I, 248, con relación a Bauer.

sin embargo, lo captas *en cuanto y como ser diferente*: brevemente dicho, es tu *Dios*. ¿Cómo podrías diferenciar esta esencia, que esta en ti, de otra objetiva? ¿Como podrías trascender tu sentimiento?¹⁹

De este modo, Feuerbach se separó de la crítica que Hegel había llevado contra la teología del sentimiento:

No censuro a Schleiermacher porque [...] haya convertido la religión en una cuestión sentimental, sino porque debido a su embarazoso compromiso teológico, no llegó ni pudo llegar a sacar las consecuencias necesarias de su punto de vista, pues no tuvo la valentía de ver y admitir el hecho de que, *objetivamente*, Dios no es sino la *esencia del sentimiento*. Desde una perspectiva subjetiva, el sentimiento constituye, en efecto, el factor principal de la religión. Considerado en esta relación, no me opongo a Schleiermacher; antes bien, me sirve para confirmar de hecho las afirmaciones que he enunciado a partir de la naturaleza del sentimiento. Hegel no llegó a la peculiar esencia de la religión porque, siendo un pensador abstracto, no pudo penetrar en la esencia del sentimiento.

El principio más general de la crítica con que Feuerbach sometió a la religión es el siguiente: "*el secreto de la teología está en la antropología*", es decir, la esencia originaria de la religión es la del ser esencial del hombre. La religión consiste en la "objetivación" de necesidades primitivas y esenciales del hombre, y, por tanto, no tiene ningún contenido particular ni propio. Por eso, rectamente entendido, el conocimiento de Dios es autoconocimiento del hombre; pero de tal naturaleza que no sabe que lo es. "La religión es la *autoconciencia primera* y, por ende, *indirecta* del hombre": se trata de un rodeo que este sigue al encaminarse hacia sí mismo. En efecto, el hombre pone su propia esencia *fuera* de sí mismo, antes de encontrarla en sí.

La religión, por lo menos la cristiana, es la *conducta del hombre para consigo mismo*, o, dicho con mayor precisión *para con su esencia*, pero se refiere a esta *como si fuese otra*. La *esencia de Dios* no es más que la *del ser humano*; o, mejor dicho, es la *esencia del hombre* objetivada y separada de los límites del hombre individual, real y corporeo. Es la esencia

19 VIII, 4ª ed., 47.

20 I, 249.

mer lugar las de la naturaleza, como desprovistas de importancia para las relaciones religiosas.²⁶ Ambos concordaron al sostener que la contradicción del cristianismo con los intereses científicos, políticos y sociales del mundo era insalvable.²⁷

Sin embargo, la “hipocresía” que el cristianismo representa para el mundo moderno no tuvo en Feuerbach el mismo significado conmovedor que encontramos en Nietzsche y en Kierkegaard. Su ataque al cristianismo es mucho más inocente.²⁸ No se asemeja a un golpe mortal, sino a cierta defensa benevola de la “humanidad”, realizada mediante una “reducción” crítica, por la cual la filosofía se convertía en religión:

[...] estoy muy lejos de darle a la antropología [...] una importancia subordinada, es decir, una importancia que solo le pertenecería en cuanto alguna teología la sobrepasara y la contranara. Más que rebajar la teología al plano de la antropología, elevo la antropología al plano de la teología [...] por eso no adopto la palabra antropología [...] en el sentido de la filosofía hegeliana o de cualquier otra filosofía del pasado, sino en un sentido infinitamente más alto y universal.²⁹

Hegel pertenece al “Antiguo Testamento” de la filosofía, pues ella se basa aun en el punto de vista de la teología. La filosofía hegeliana de la religión

26 “El conflicto con las objeciones provenientes de las ciencias naturales y la lucha así entablada tendrán por lo demás cierta analogía con las objeciones llevadas contra el sistema hegeliano. Consideradas en y por sí mismas, dichas objeciones no son demasiado importantes, pero, en cambio, opiniones poderosas o una cultura mandana no mudarán al teólogo, de tal modo que no podrá dejar de presentar el aspecto de ser un poco científico natural por temor a parecer un diablo, tal como en su tiempo ocurrió con relación al sistema [...]. El conflicto entre Dios y el hombre culminará cuando el hombre se refugie en la ciencia natural [...]. De las ciencias de la naturaleza se difundirá la más triste diferencia entre el hombre sencillo, que cree con la fe, y los eruditos o los individuos de cultura media, que han mirado a través del microscopio. Ya no nos será posible –como en antiguos tiempos, cuando se hablaba con sencillez de cosas supremas– dirigirnos con ánimo abierto a todos los [...] hombres, con indiferencia de que sean negros o verdes, de que tengan grande o pequeña inteligencia; habrá que ver si tienen suficiente cerebro como para creer en Dios. Si Cristo hubiese sabido algo del microscopio, habría examinado a los apóstoles” Kierkegaard, *Buch des Richters* [El libro del juez], op. cit., pp. 123 ss.).

27 I, 253.

28 Cf. J. Feßinghaus, “I. Feuerbach” *Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. und Geistesgesch.* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], año VIII, N° 2, pp. 283 y ss.

29 VII, 4ª ed., 24.

Con el aspecto de un pietista ortodoxo muestra –“desde el punto de vista de la fe” y apelando a innumerables citas de la Biblia y de Hegel– que no solo los jóvenes radicales hegelianos eran “ateos”, sino que ya su padre lo había sido, bajo el manto de una justificación filosófica de la dogmática.

¡Oh, los pobres infelices que se han dejado engañar cuando se les susurró al oído que tanto el objeto de la religión como el de la filosofía era la eterna verdad en su objetividad misma. *Dios, nada más que Dios* y la explicación de Dios! ¡Oh, los pobres hombres a quienes se les decía que la religión y la filosofía coincidían y que pensaban poder conservar a Dios, cuando oían y admitían que la religión era la autoconciencia del espíritu absoluto!

Esos pobres hombres tienen oídos sin oír y ojos sin ver. En efecto, nada es más claro que el hecho de que la explicación hegeliana de la religión apuntaba a su destrucción, a pesar de que la cubierta cristiana de tal destrucción despertara la apariencia de que Hegel hablaba de un Dios viviente, que existía antes de que el mundo fuese y que en Cristo revelaba su amor al hombre. El frío entendimiento de Hegel sólo conoció lo universal del espíritu del mundo, que en el hombre alcanza conciencia de sí mismo. Ingenuos discípulos, como Strauss, vieron un “panteísmo” en esa concepción, pero el ateísmo más decisivo es el que pone la autoconciencia en el lugar de Dios. Es cierto que Hegel habla de la sustancia como sujeto, pero no pensaba en un sujeto singular y determinado, creador del cielo y de la Tierra, al contrario, necesita todo un reino de espíritus, es decir, innumerables sujetos, para que, finalmente, la sustancia en el curso del tiempo alcanzara en Hegel conciencia de sí misma.⁴⁵ El movimiento de su pensamiento no concluyó en la sustancia, sino en la “autoconciencia”, que tiene la universalidad de la sustancia en sí misma, como esencia *de ella*. A esa autoconciencia atea Hegel le prestó los atributos de lo divino. Los creyentes no advirtieron su astucia encubierta y diabólica, y desconocieron el hecho de que Hegel fue un revolucionario, y por cierto más grande que todos sus discípulos juntos: cumplió una *disolución radical de todas las relaciones de sustancialidad*.⁴⁶

45 Bauer, en *Entdeckten Christentum*, op. cit., p. 156, presenta contra el cristianismo esta tesis de la “autoconciencia que se realiza en la historia” entendida como “el único poder creador del universo”. La crítica de Marx, en *La sagrada familia*, se dirige contra el principio de la autoconciencia sustentado por Hegel y Bauer.

46 Véase la reseña de la *Posmorte* de Bauer en *Hallischen Jahrbüchern* [Anuarios de Halle], año 1841, Parte II, p. 594.

sobrepujo a su modelo, porque expuso sus blasfemias con calma, y mediante determinaciones universales y filosóficas les confirió un poder más duradero. Era imperturbable porque no conocía fe alguna.

Voltaire todavía sentía los primeros arrebatos [] del odio, y se enfurecía cuando [] atacaba a los hombres, llegando hasta el corazón de Dios; Hegel, en cambio, redujo con mucha calma toda la cuestión a categorías filosóficas y sus delitos no le costaban más esfuerzo que el de beber un vaso de agua.⁴⁸

Hegel aprendió de la escuela voltaireana que los judíos constituían un pueblo desgarrado y abyecto. Por eso el mito de los griegos le parecía mucho más humano, libre y bello que la Biblia. Lo mismo que Hegel decía acerca del Antiguo Testamento, lo pensaba sobre el Nuevo, y Jehová, quien “en tanto Uno quiere ser Todo”, no alcanzó, según él, aquella universalidad espiritual que sobrepasa la “limitación”. Junto con la religión *oriental*, Hegel despreció también la revelación *cristiana*, porque ésta aun no había alcanzado la autonomía ante el sujeto. Incluso se atrevió a afirmar que la culpabilidad constituye el “honor” de los grandes caracteres, porque en lugar de pensar en los santos cristianos, evocaba a los héroes de Grecia, y no elogiaba el martirio, sino la “tragedia atea”, cuyo contraste principal se daba entre la familia y el Estado —una antítesis que en modo alguno es cristiana—. Según Hegel, los orientales no sabían que el espíritu o el hombre como tal era libre. Es cierto, pero hicieron muy bien, y si, según Hegel, todos los creyentes son orientales, sirios y galileos, “éstos tuvieron razón en no querer ser libres en ese sentido ateo. No queremos estar *en nosotros*, sino *en Dios*”⁴⁹ El espíritu tiene que anhelar, esperar, afligirse y lamentarse; pero Hegel dice: *hic Rhodus, hic saltus*, es decir, quiere danzar, y por cierto aquí, en este mundo terrenal. En su *Estética*, Hegel reveló del modo más claro posible su odio contra el cristianismo —puesto que en general trató la historia sagrada desde una perspectiva estética—. Allí declaró, sin sentido figurado alguno, que él no se arrodillaba frente a Cristo y María. En general, despreció toda genuflexión, siempre quiso extender la “autoconciencia” y transformar el mundo entero en su posesión. Para él la autoconciencia y la razón lo eran todo, y negó el resto por considerarlo como poderes “extraños”, todavía no libe-

48 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst* [La doctrina de Hegel de la religión y del arte], *op. cit.*, p. 100.

49 *Ibid.*, p. 163.

se reiría ante la mezquindad de tal planteamiento. Él, este gran *jongleur*, que juega con la “espada de doble filo” (*Heb* 4, 12) de la palabra “Dios”, y finge tragársela, ya no asusta a nadie.

De ese modo, en su interpretación de Hegel, Bauer deja transparentar su propia destrucción de la teología, al mostrar que dicha exégesis es la única consecuencia justa de la filosofía hegeliana de la religión. También reclama la atención de los “creyentes” sobre el hecho de que *él* es un discípulo de Hegel mucho más peligroso que Strauss. En efecto, este último concedió demasiado a la historia sagrada, por diferenciar el puro mito del mito que aparece en la historia y por reconocer los hechos reales como fundamentos del último. En su “frenesí” Bauer llegó mucho más lejos, afirmó que los Evangelios mismos eran un *producto teológico del arte*.⁵³

Strauss pregunta e investiga si los relatos evangélicos son *legendarios* [...], Bauer busca en ellos los vestigios de una *reflexión intencionada* y de un *pragmatismo teológico*. En virtud de la debilidad de su principio, y al reconocer muchos datos históricos del Evangelio, Strauss estuvo finalmente obligado a preguntarse si el *milagro* que se relata es *posible* [...]. Bauer, en cambio, nunca [...] propone esa pregunta y cree no necesitar formularla en absoluto, porque rechaza [...] los relatos de los milagros, mostrando que son obra de la reflexión. Siente su causa como tan segura que incluso reconoce en los Evangelios un número mucho mayor de milagros de los que admitía Strauss. Preferentemente trata de milagros literarios, porque espera [...] mostrar fácilmente que son meras criaturas de un pragmatismo incauto.⁵⁴

Para Bauer, que en aquel entonces proyectaba la publicación de un “Periódico dedicado al ateísmo y a la mortalidad del sujeto finito”⁵⁵ el mismo Strauss era un “Hengstenberg”⁵⁶ (es decir, un reaccionario ortodoxo) “dentro de la crítica”. Él, en cambio, era “ateo y anticristiano” de hecho, como correspondía a alguien formado por Hegel: él mismo se presentaba a los creyentes con las palabras de su maestro. Irónicamente se describía a sí mismo con la imagen del teólogo del *Eclesiástico* (14, 22-24)⁵⁷ como éste, seguía secretamente la sabiduría, se asomaba a la ventana, escuchaba detrás de la puerta, construía una cabana con sus manos y llevaba a sus hijos

⁵³ *Op. cit.*, pp. 190-204.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 59.

⁵⁵ Ruge, *Br* 1, 243, cf. 239.

⁵⁶ Ernst W. Hengstenberg (1802-1869), campeón de la ortodoxia, escribió contra los críticos de la Biblia la obra titulada *Cristología del Antiguo Testamento*. [N. del J.]

ba, o ese pequeño techo, para finalmente remover el más íntimo sagrario y comprometer todo el edificio de la sabiduría divina, entendiéndola como profana. Incluso afirmó que la interpretación teológica de la Biblia tenía que ser "jesuitica", porque el intérprete debía presuponer, por una parte, la verdad eterna de las Escrituras y, por la otra, encontrar en la cultura de su propio tiempo y en la humanidad los supuestos que debían triunfar sobre la primera, aunque contradijesen los escritos bíblicos. Junto con su cultura moderna, el teólogo tiene intereses apologeticos: debe armonizar la Biblia antigua con la cultura moderna y bárbara, cosa que solo es posible por el sacrificio de ambas.

Las ideas de Bauer no influyeron en la teología y en la filosofía de su época, por eso es problemático que la posición de Overbeck dentro de la teología haya estado inmediatamente influida por el análisis de la "conciencia teológica" de Bauer. Solo por un instante crítico, el radicalismo de Bauer actuó sobre sus contemporáneos más próximos. Strauss, después de la severísima crítica de Bauer a su *Vida de Jesús*, se apartó definitivamente de él. Feuerbach, a quien al principio se creyó autor de *La trompeta*, rechazó el escrito de Bauer porque le pareció que constituía una defensa de Hegel, y Ruge le había encomendado la más decisiva ruptura con el hegelianismo.⁵⁶ Mientras que Feuerbach estuvo lejos, desde el principio, de los "sofistas de Berlín", Ruge comparó la obra crítica de Bauer con la de Voltaire y Rousseau. Bauer fue un "mesías del ateísmo" y el "Robespierre de la teología". Pero muy pronto también a Ruge se le despertaron dudas, porque Bauer solo era fuerte en la negación y además desconocía el carácter comunitario o político de la existencia humana. Desde el punto de vista histórico y político, nada podía empezar con ese "sistema de la frivolidad". Más tarde, en las *Anécdotas*, Ruge trató de determinar con mayor precisión la "negatividad" de Bauer. Es cierto que este con coherencia atea logró aclarar algunas inconsecuencias de Hegel, pero no pudo fundamentar nada nuevo.

No basta con demostrar el progreso del tiempo en el pasado; lo nuevo tiene que sostenerse por sí mismo. En efecto, toda exégesis de algo nuevo, realizada a partir de lo viejo, es errónea. Tal es el defecto de la duplicidad y ambigüedad de Hegel, el defecto de la filosofía que entra en la concepción cristiana del mundo ya superada [...] y al ocuparse de ella interpreta todo falsamente, tanto a sí misma como a los grandes del espíritu.⁵⁷

⁵⁶ Feuerbach, Br. 1, 330 y 364; véase 337.

⁵⁷ Ruge, Br. 1, 247; cf. 255, 281, 290 y s.

⁵⁸ *Anecdota*, Zürich y Winterthur, 1843, vol. II, 8.

La trompeta de Bauer, en sentido propio, es una consecuencia de Feuerbach; pero en virtud de su meta polémica, dio un paso atrás. El juicio conclusivo de Ruge, emitido en el año 1846, es idéntico, en el fondo, al de Marx y Stirner: Bauer es "el último teólogo", un herético totalitario que persigue a la teología con fanatismo teológico, por lo cual no está libre de la fe que combate.⁵⁹ La crítica directa de Bauer a la religión cristiana está contenida en la obra titulada *El cristianismo descubierto. Recuerdo del siglo XVIII y contribución a la crisis del XIX* (1843).⁶⁰ Mediante la tesis que establece el origen del cristianismo en la decadencia de la libertad política padecida por el mundo romano, su descubrimiento se relaciona con el joven Hegel y anticipa la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. No quiere humanizar la "esencia" del cristianismo, sino probar su inhumanidad, su paradójico contraste con todo cuanto le es natural al hombre. "El cristianismo constituye para el "la simple desdicha del mundo". Apareció cuando el mundo antiguo ya no podía sostenerse y encumbro esa desdicha hasta convertirla en la esencia misma del hombre, finada en el padecer. Pero, según su esencia, el hombre es libre; puede y tiene que probar su libertad frente a la muerte. Él mismo es su propio legislador. Cuando se hace creyente, en cambio, tiene que someterse a una ley extraña. Dios es el Hombre extrañado del hombre; pero no en el mismo sentido en que lo era para Feuerbach. Según éste, el extrañamiento solo significaba la objetivación superable del ser humano en la imagen de la religión; para Bauer, por el contrario, es una plena pérdida de sí mismo, solo superable por una total descristianización. La perfecta liberación de la religión es más que una mera liberación: consiste en un llegar a ser autónomo y vacío, un ser libre de toda religión y seguro de sí mismo. Tal libertad se manifiesta principalmente en la auto-superación de la crítica a la religión:

La Revolución Francesa falló al [...] dejarse arrastrar por el empleo de la violencia policial contra la religión y la Iglesia, aplicando así el privilegio que antes había usado esta en contra de sus adversarios. [...] Pero

59 Ruge, *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen* [Dos años en París. Estudios y recuerdos], Leipzig, 1846, pp. 59 y ss.

60 Barnikol, *Das Entdeckte Christentum in Vormarz*. El cristianismo descubierto antes de la revolución del 48, op. cit. En lo que sigue empleo con agradecimiento el material muy bien documentado de Barnikol. Para la aclaración del título del escrito de Bauer, véase la introducción de Barnikol, §§ 78 y ss. Sobre la relación de Bauer con Fiedemann, a que se refiere el subtítulo, cf. su *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung*, Historia de la política, la cultura y la ilustración], op. cit., I, 204-236.

61 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, op. cit., p. 215.

las consecuencias de la "autoconciencia" Todo esto ya aparecía claramente en la antítesis de Bauer, pues su oposición a la "masa" era constitutiva de su "autoconciencia", tal como la "multitud" se oponía, en Kierkegaard, al ser "sí mismo"⁶³

La crítica absoluta habla de "verdades que de antemano se comprenden por sí mismas". En su ingenuidad crítica, ella inventa un absoluto "de antemano" y una "masa" abstracta e invariable. El "antemano" de la masa del siglo XVI y el "antemano" de la masa del siglo XIX, vistos por el crítico absoluto son tan indistinguibles como esas masas mismas.

Si la verdad, como la historia, es un sujeto etéreo, separado de la masa material, no se dirigirá al hombre empírico, sino a lo "más íntimo del alma", no se volverá [] hacia el grosero [] cuerpo del hombre, sino que, "atravesará por completo" sus visceras idealistas.

Por una parte está la masa, entendida como elemento *material* y pasivo de la historia, desprovista de espíritu y de historia, por otra parte, están el espíritu, la crítica, el señor Bruno & Comp., considerados como elemento activo del que parte toda acción *histórica*. El acto de transformación de la sociedad se reduce, pues, a la *actividad cerebral* de la crítica crítica.⁶⁴

Marx concluyó la crítica a Bauer con una expresa polémica contra su "juicio final" sobre Hegel, mediante un "juicio final crítico", escrito al estio de *La trompeta* y con un "epílogo histórico" "Como enseguida veremos, el mando no está en decadencia, sino que lo está el *Periodo crítico de la literatura*." Bauer consiguió realmente, según Marx, solo una cosa mediante su crítica autosuficiente y meramente "crítica" aclarar, por una aplicación empírica, el carácter idealista de la "autoconciencia" de Hegel.

En el dominio de la crítica de la religión, más decisivo que la polémica contra Bauer fue el examen crítico que realizó Marx acerca de la reducción de la teología a la antropología cumplida por Feuerbach. Según Marx, ella solo constituyó el *presupuesto* para la *ulterior crítica* de las relaciones vitales entre los hombres. Respecto de esto último, la crítica de Feuerbach a la religión rigió para él como un "resultado" incuestionable. "En Alema-

63 Cf. la alternativa propia de la filosofía de la existencia entre el ser sí mismo y el "ser anónimo" (*Anonymous*) en Heidegger y entre el ser sí mismo y la "existencia de masas" en Jaspers.

64 III, 253 y s. y 257 y s.; cf. V, 75 y ss.

nia la crítica de la religión en lo esencial está concluida, y ella constituye el presupuesto de toda crítica”, afirma la primera proposición de la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. No obstante, el escrito de Marx, referido a la crítica del mundo político no deja simplemente tras de sí la crítica de la religión ya cumplida, sino que en este progreso hacia la crítica del mundo terrenal alcanza al mismo tiempo un nuevo punto de vista para la crítica del mundo “celestial”, que es el de la religión. Ésta se convirtió en una parte constitutiva de la doctrina de las “ideologías”.⁶⁵ Pero la religión solo se puede mostrar como ideología cuando el mundo como tal está ya inmunizado. Justamente entonces se necesitara una *crítica del mundo vigente como tal*, es decir, una diferenciación entre lo que el mundo es y lo que debe ser. “El hombre que en la realidad fantástica del cielo [...] solo ha encontrado el reflejo de sí mismo, no podrá descubrir la *aparición* de sí mismo, es decir, el no-hombre allí donde busque y tenga que buscar su verdadera realidad.”⁶⁶ Pero, por otra parte, solo se puede entender la consistencia de un mundo que sobrepasa el mas acá a partir de los defectos reales de este mundo efectivo.

Si se admite con Feuerbach que el mundo religioso solo es una cascara que rodea el núcleo terrenal del mundo humano, habrá que preguntarse ¿por qué ese núcleo se rodea con una cascara que le es extraña, tal como ocurre en general con la supraconstrucción de un mundo religioso e ideológico? Con esa pregunta Marx no solo sobrepasa la crítica de Feuerbach a la religión sino que al mismo tiempo *penetra* más a fondo en ella. Cualquier crítica de la religión que no pregunte de ese modo será, según él, acritica. En efecto,

[...] es mucho más fácil descubrir por el análisis el núcleo terrenal de las ficciones religiosas que desarrollar, *a la inversa*, sus formas divinizadas a partir de las relaciones vitales reales, pertenecientes a un momento dado (es decir, a partir de relaciones histórico-sociales). Este último es el único método materialista y por eso mismo científico,

a diferencia del materialismo científico-natural y abstracto, que excluye el proceso histórico.⁶⁷ Por tanto, mientras que Feuerbach solo quería descubrir el llamado núcleo terrenal de la religión, para Marx la cuestión con-

65 V, 531 y ss.

66 I/1, 607.

67 *Kapital*, I, 6ª ed., 336, nota, cf. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1930, p. 98.

sistía en desarrollar la dirección inversa, partiendo de un análisis histórico de las relaciones terrenales de la vida, cuyas miserias y contradicciones –que afloran dentro de dichas relaciones immanentes– posibilitan y hacen necesaria la religión. Se trata de explicar por qué el fundamento terrenal se desprende de sí mismo para elevarse y penetrar en un mundo distinto al terrenal. Feuerbach no pudo aclarar semejante hecho, pues para él era seguro que en la religión, aunque “indirectamente”, se expresaba la “esencia” humana, es decir, lo esencial del hombre. Justamente este punto, que para Feuerbach no constituía cuestión alguna, tenía que poder contestarlo Marx, mucho más teniendo en cuenta que en todos los casos el más acá es lo fundamental y la religión lo inesencial. De aquí se desprende la siguiente crítica:

Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero el hecho de que el fundamento mundano se desprenda de sí mismo y se fije en las nubes, en un reino autónomo, solo puede aclararse a partir de la autodispersión y de la autocontradicción de tal fundamento mundano. Luego, este se tiene que entender en su contradicción, como también se lo debe revolucionar prácticamente. De tal suerte, después de que se haya descubierto, por ejemplo, que la familia terrenal constituye el secreto de la sagrada, se tendrá que amputar a la primera desde el punto de vista teórico y práctico.⁶⁸

Como consecuencia, Marx no afirma, como Feuerbach, que “el hombre hace la religión”, pero tampoco sostiene lo contrario, sino que va más allá al continuar la frase con las siguientes palabras: “y por cierto, la religión es la autoconciencia [...] del hombre que todavía no se ha conquistado a sí mismo o que ya se ha perdido”. Este “sí-mismo” se refiere a un sí-mismo dado en sus relaciones mundanas y sociales. Por eso la religión no significa para Marx la mera “objetivación” del ser humano, sino su cosificación, entendida en el sentido de la “autoalienación”. La religión es un *mundo al revés*⁶⁹ y esa inversión sólo ocurre necesariamente cuando el ser humano todavía no tiene verdadera realidad como ser social. El combate contra la religión del más allá es, de modo mediato, una lucha contra el mundo del más acá que, para su totalización y transfiguración, necesita todavía, en

68 V, 534 (cuarta tesis sobre Feuerbach).

69 I/1, 607; cf. *Bauers Entdecktes Christentum*, § 13.

general de la religion. A la inversa, la "miseria religiosa" (es decir, la miseria en sentido religioso) "constituye a la vez la expresión de la miseria real y [...] la protesta contra ella". La religion es el "ánimo de un mundo sin corazón", el "espíritu de condiciones desprovistas de espíritu" y el "sol ilusorio que se mueve en torno del hombre, en tanto este no se mueva en torno de sí mismo".

Por eso la superación de su "beatitud" ilusoria es, desde un punto de vista positivo, la exigencia de la "dicha" terrenal.⁷⁰ El socialismo marxista lleva, a través de su voluntad de dicha, a la "muerte" de la religion, pero no quiere penetrar en la "aventura de una guerra política contra ella".

Por tanto, lo "positivo" de la crítica marxista a la religion no consiste en la humanización de la misma (Strauss y Feuerbach) ni tampoco en su mero rechazo (Bauer), sino en la exigencia crítica de abolir una condición que permite que todavía la religion se produzca en general. Dicha condición es social-universal. "La tarea de la historia consiste en establecer la verdad del *mas acá*, una vez que haya desaparecido el *mas allá de la verdad*". Después de que se ha desenmascarado la "figura sagrada de la autoalienación humana" se trata de desenmascarar por la crítica y transformar por la revolución la misma autoalienación en su figura no sagrada y profana, es decir, económica y social. Únicamente de ese modo la crítica de la religion y de la teología ejercida hasta ahora se transformara en una crítica del derecho y de la política, es decir, de la comunidad humana o de la polis.

De igual modo, también se modifica el sentido del "ateísmo". Deja de ser una posición teológica para convertirse en una forma realmente atea, es decir, se reduce a una configuración mundana, propia de la existencia terrenal. El ateo marxista ya no cree en Dios alguno, sino que cree en el hombre. Ya no combate a los dioses, sino a los ídolos. En *El capital* Marx presentó como uno de los ídolos del mundo moderno y capitalista el "carácter fetichista" de las mercancías, es decir, la forma mercantil propia de todos los objetos modernos de uso. En el fetiche de las mercancías se muestra la supremacía de las "cosas" sobre los "hombres" que las producen, la dependencia del hombre creador de sus propias criaturas. Ahora se trata de abatir dicha supremacía y no un poder religioso superior al hombre: "Así como en la religion el hombre está dominado por chapuceras engendradas por su propia cabeza, en la producción capitalista está dominado por

70 I/1, 607 y s., cf. Feuerbach, III, 3ª ed., 364 y ss.

71 Cf. III, 125; véase Lenin: *Über Religion* [Sobre la religion], Viena, 1926, p. 24, y como ejemplo práctico de una crítica marxista a la religion, Lenin y Plejánov: *Tolstoi im Spiegel des Marxismus* [Tolstoi en el espejo del marxismo], Viena, 1928.

chapucerías producidas por sus propias manos” El mundo por el operado no se halla a disposición del hombre moderno, sino que existe con una especie de peculiar poderío, porque el hombre ha perdido la obra surgida de sus propias manos debido a la modalidad de la producción de la economía privada. La obra de su propia cabeza y de sus propias manos ha crecido por encima de su cabeza y se sustrae a sus manos. No solo este hecho, sino la totalidad del mundo moderno, convertido por completo en terrenal, vuelve a producir mitos:

Hasta ahora se creyó que la formación cristiana de mitos bajo el Imperio romano solo fue posible porque todavía no se había inventado la imprenta. Pero ocurre exactamente lo contrario. La prensa diaria y el telégrafo, que transmiten las invenciones del hombre en un instante y por toda la Tierra, fabrican más mitos [...] en un día, que lo que antes podían producir en un siglo.⁷²

Luego, la mera reducción teórica de la teología a la “autoconciencia” o al “hombre” no es suficiente, sino que se necesita una crítica siempre renovada de las relaciones humanas mismas.

7. LA DESTRUCCIÓN SISTEMÁTICA DE LO DIVINO Y DE LO HUMANO EN STIRNER

En su reseña a *La trompeta* de Bauer, Stirner observó que los discípulos de Hegel no habían ofrecido nada realmente nuevo. Solo levantaron –“con bastante desvergüenza”– el velo transparente con que el maestro solía cubrir sus afirmaciones. ⁷³ Stirner elogio el escrito de Bauer en cuanto exhibía semejante hecho; pero estimo que en su *radicalismo* no había nada de singular, puesto que seguía una característica fundamental y general de los alemanes:

Solo el alemán, y únicamente él, proclama, la misión histórico-universal del radicalismo: únicamente él y solo él es radical sin equivocarse. Nadie es tan despiadado y desconsiderado como el alemán, pues no sólo derriba el mundo vigente, para mantenerse a sí mismo, sino que tam

⁷² Marx, carta a Kugelmann del 27 de julio de 1871.

⁷³ *Kleinere Schriften*, op. cit., pp. 16 y 23.

bien se destruye a sí mismo. Cuando un alemán demuele algo, tiene que caer algun *Dios* y perecer un *mundo*. Entre los alemanes, el acto de aniquilar –es decir, la creacion y la trituración de lo temporal– constituye su eternidad.⁷⁴

De ese modo, Bauer destruyó el espíritu cosmico de Hegel, el Dios cristiano, la Iglesia y la teología, siendo tan “libre e inteligente” como jamás podría serlo alguien que fuese temeroso de Dios.

Stirner quiso superar a los discípulos de Hegel, al volver a descubrir elementos “religiosos” en las reducciones que Feuerbach, Bauer y Marx habían realizado de la esencia de la religion, refiriéndola al hombre, a la autoconciencia o a la humanidad. Dichos elementos sobrepasan a los hombres, es decir, rebasan, como ideas fijas, al hombre singular y real, que en cada caso soy yo mismo.

La parte positiva del libro, que trata del “Yo” y de su “propiedad”, lleva la siguiente divisa:

En la entrada de la época moderna está el Dios-Hombre. A su término, Dios volatilizara al Dios-Hombre y ¿este podría morir realmente, si en é manera Dios? Hasta ahora no se ha pensado en esa cuestión, y desde que la obra de la Ilustración, mediante la superación de Dios, llegó en nuestros días a un final victorioso, se creyo estar en lo seguro. No se advirtió que el hombre mató a Dios para ser él mismo el único Dios de las alturas. Se rechazó en absoluto el *mas allá* y el fuera de nosotros, y así se cumplió la gran empresa de los ilustrados: se convirtió en un nuevo cielo el *mas allá dentro de nosotros* [...] Dios tuvo que abandonar su puesto, no a nosotros, sino al Hombre. ¿Como podríais creer que el Dios-Hombre muriera, si antes, además de Dios, no hubiese muerto en él también el hombre?

Por tanto, la superación de Dios –cumplida por las críticas a la religion de Straass, Feuerbach y Bauer– exigio también una superación del hombre, porque hasta entonces Dios había determinado lo que el hombre debía ser. Pero la cuestión que me concierne no se refiere ni a lo divino ni a lo humano; no se trata de nada universal, sino de algo exclusivamente mio, porque yo siempre soy un “único” dotado de momentanea “propiedad”. Puedo ser cristiano o judío, alemán o ruso; puedo tener conciencia de “burgues”, de “obrero”, o una conciencia meramente “humana” en cuanto yo, siempre

⁷⁴ *Ibid.*, p. 19.

(... no para rechazarlo, no, sino para apoderarse de él, con el fin de arrancarlo, con supremo esfuerzo, de su cielo y conservarlo eternamente junto a sí. ¿Acaso no es este un gesto de desesperación última, un manotazo dirigido a la vida o a la muerte? ¿Acaso todo eso no constituye, al mismo tiempo, el anhelo cristiano..., por el más allá? El héroe no quiere ingresar en el más allá, sino atraerlo y obligarlo a convertirse en un más acá. Y desde entonces ¿no grita todo el mundo [...] que lo importante es el más acá, que el cielo tiene que llegar a la Tierra y ser experimentado en ella?⁷⁷

En el "liberalismo" político, social y humano se cumplió la reducción de todo al hombre terrenal; pero ese final sólo fue, según Stirner, el punto de partida para la superación de la diferenciación del hombre entero según lo que debe ser por esencia y lo que es de hecho. Decía que para la antigüedad, el "mundo" aun era una verdad, para el cristianismo, en cambio, lo verdadero era el "espíritu", y los hegelianos de izquierda dieron término a ese mundo espiritualizado, apelando a su fe en el espíritu de la "humanidad". Pero, para decirlo con palabras de Nietzsche, en el mundo futuro "nada es verdadero", sino que "todo está permitido", porque en él sólo será verdadero aquello de que uno se pueda apropiarse sin volverse extraño a uno mismo. Desde el punto de vista del Yo, lo humanamente "verdadero" es nada más y nada menos que aquello que puedo ser de hecho. De tal afirmación se deduce el puesto que Stirner ocupa en la religión cristiana: no la combate ni la defiende, dejándole al individuo la posibilidad y la medida de poder apropiarse de algo con el fin de "disfrutarlo" por sí mismo.

En su respuesta al ataque de Stirner,⁷⁸ Feuerbach trató de mostrar la imposibilidad de ser un "hombre" y predicar algo del hombre si antes no se distingue en él lo esencial de lo inessential, lo necesario de lo contingente, lo posible de lo real. En efecto, el hombre jamás es un ser completamente simple, sino en sí mismo diferente. La diferencia religiosamente establecida entre Dios y el hombre se reduce a la "diferencia que se cumple dentro del hombre mismo". Ya al compararnos con otros, nos diferenciamos de nosotros mismos. *En sí mismo*, el hombre siempre se sobrepasa a sí mismo. Cualquier instante de la vida tiene por encima de sí algún elemento humano, por eso los hombres siempre son y quieren tener más de lo que son y tienen. Y también por eso hay una diferencia esencial entre "mío" y "mío"

⁷⁷ *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 43.

⁷⁸ I, 342 y ss.

“una cosa es lo mío que puede perderse sin que yo me pierda, y otra, lo mío que no puede perderse sin que al mismo tiempo no me pierda yo mismo”

En su réplica, Stirner⁹ trató de aclarar el hecho de que su “egoísta” perfecto no es un “individuo” determinado por el contenido y menos aun cierto principio absoluto, sino que, considerado desde el punto de vista del contenido, es una “frase absoluta”, la cual, rectamente entendida, constituye “el final de todas las frases”. Se trata de la designación formal de las posibilidades de la apropiación en cada caso más propia, tanto de las de uno mismo como de las del mundo. Pero así entendida, la diferencia entre lo que para uno es esencial o inesencial –que determina modos desiguales de apropiación– deja ella misma de ser esencial. En efecto, semejante distinción solo puede aparecer como esencial cuando el hombre se aferra a la idea universal del hombre. Solo con relación a esa idea es posible distinguir las diferencias juzgadas como esenciales o inesenciales, que se efectúan entre el ser-mío y el ser-mío. Si Feuerbach considera *co ipso* que el amor a una “amante” es más alto y humano que el amor a una “hetaira”, funda esa jerarquía en el hecho de que el hombre solo satisface con su amada su “ser pleno y total”, pero tal cosa ocurre porque no partió de las posibilidades momentáneas de apropiación del individuo, sino de una vida preconcebida y fija: del amor “verdadero”, de la “esencia” del amor, sobre cuya base se distingue en general una mujer de otra, como hetaira o como amada. En la relación de unicidad entre este hombre y esta mujer, el hombre puede apropiarse y satisfacerse, en grande o en pequeña medida, por una llamada hetaira o por una llamada querida. No es posible distinguir de antemano por ninguna idea universal lo que realmente y por el momento puede ser mi propiedad, sino que ha de ser testimoniado por una apropiación de hecho. Pero aquello de lo cual un hombre puede apropiarse realmente no le pertenece ni por esencia ni por accidente, sino de un modo originario, porque le corresponde de manera momentánea y peculiar.

Con semejante negación del carácter esencial de toda autodiferenciación, Stirner no solo descartó la distinción teológica entre lo humano y lo divino, sino también la antropológica, entre lo que soy en sentido “propio” o “impropio”. Aquello que, por su parte, presupuso como “idea” solo fue la “frase absoluta” del Yo.

⁹ *Kleinere Schriften. op. cit.*, pp. 343 y ss., véase de Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. El individuo en el papel de prójimo. § 45.

En cambio, a partir de un punto de vista decididamente no-cristiano se puede entender qué es el cristianismo, con claridad no menor a la que se obtiene cuando se parte de un punto de vista decisivamente cristiano. Para la aclaración de tal tesis, Kierkegaard se apoya en Pascal y en Feuerbach:

He entendido lo religioso de este modo, experimentándolo. Reconozco que lo he entendido rectamente por el hecho de que dos expertos, partiendo de puntos de vista opuestos, concibieron del mismo modo la relación entre lo religioso y el dolor. Feuerbach, que rinde homenaje al principio de la salud, dice que la existencia religiosa (especialmente la cristiana) es una constante historia del sufrimiento. Basta considerar la vida de Pascal para reconocer que esa afirmación es cierta. Pascal sostenía exactamente lo mismo: "el sufrimiento es la condición natural del cristiano" (tal como la salud es la condición natural del hombre sensible).⁸⁶

En los *Diarios*, Kierkegaard afirma que, en principio, escritores como Feuerbach –que alcanzaron la "extrema cultura propia de los libres pensadores"– pueden ser muy útiles al cristiano, pues en el fondo lo defenderan contra los cristianos de hoy, que ya no saben que el cristianismo no es humanidad ni progreso, sino un mundo invertido. "*Et ab hoste consilium*" con esas palabras concluye una referencia a la significación que Feuerbach tuvo para la comprensión de un mundo que se llama cristiano y es una negación del cristianismo.⁸⁷

Más esencial que la apreciación táctica que Kierkegaard enuncia sobre Feuerbach es el retorno de ambos a la crítica luterana de la positividad católica, realizada desde puntos de vista característicos de la apropiación de cada uno. Tal como Feuerbach cumplía su *disolución* de la fe cristiana apelando a Lutero, también Kierkegaard desarrolló su "*ejercitación*" y "*repetición*" a partir del último:

Si se excluye la apropiación de lo cristiano, ¿cuál sería el mérito de Lutero? Pero buscad en sus textos, y en cada línea sentireis el fuerte pulso de la apropiación [...]. ¿Acaso el papado no tenía en abundancia [...] objetividad, determinaciones objetivas y objetivos? ¿Qué le faltaba? Apropiación, interioridad.⁸⁸

⁸⁶ IV, 426.

⁸⁷ *Pap.*, X, 2ª ed., 129.

⁸⁸ VI, 61 y s.; véase Rattenbeck, *Kierkegaard*, Berlín, 1929, pp. 236 y ss.

El *pro me* y el *pro nobis* de Lutero, de los que Feuerbach deducía que la esencia de la fe estaba en el hecho de confiar en uno mismo, se tradujo en Kierkegaard con las expresiones “apropiación” y “subjetividad”. Así como Feuerbach concebía el protestantismo como la modalidad religiosa de la humanización de Dios, Kierkegaard dirá que el riesgo del protestantismo está en que el cristianismo se convierte en un “interés del hombre” y en una “reacción de lo humano contra lo cristiano” tan pronto como quiere subsistir por sí mismo y cuando deja de ser un “correctivo” para transformarse en norma.⁸⁹ Al querer evitar ese peligro, llevando al colmo el principio de la apropiación, Kierkegaard se vio obligado a desarrollar la “idealidad cristiana” como “paradoja”, es decir, dentro de la extrema tensión de una relación divina en la cual la conducta particular de la apropiación se aferra a la incommensurabilidad de su objeto extraño.⁹⁰ Pero el acento en la relación paradójica entre lo divino y lo humano cae sobre la apropiación cumplida por la interioridad subjetiva. Dios es la verdad, pero esta solo existe para la fe de un existente que se halla ante Dios. “Si un existente no tiene fe, Dios no es, ni existe, aunque Dios, eternamente entendido, sea eterno”.⁹¹ La proposición hegeliana de que Dios solo es esencialmente en “el pensar”, puesto que el espíritu entendido es el mismo que entiende, se transforma en Kierkegaard – pasando por el principio de Feuerbach, referido a la esencia antropológica de la verdad cristiana – en la tesis existencial de que Dios solo existe en la subjetividad y para la subjetividad de una “relación con Dios” en cada caso propia.

A partir de ese concepto fundamental, de naturaleza teológico-existencial, Kierkegaard destruyó la objetividad del cristianismo histórico. Su crítica a la cristiandad mundanizada en la Iglesia y el Estado, en la teología y la filosofía, se convirtió en crítica del cristianismo “positivo” y, por eso mismo, alienado, según el criterio de la interioridad de la apropiación singular, realizada a través de una subjetividad existente. Con su tesis de la “subjetividad de la verdad” – subjetivada hasta la plena negación de toda existencia objetiva y al mismo tiempo verdadera, en el sentido simplemente autónomo – Kierkegaard se instaló en el límite de la correlación que existe entre Dios y el hombre, fijada por Feuerbach en el hombre.⁹² Histori-

89 *Tagebücher*, II, 285 y ss., 331 y s., 336 y ss., 388, 404.

90 El tema del análisis hegeliano de “la conciencia íntima” está dado por la estructura de la conciencia propia de esa relación; para lo siguiente, cf. Rattenbeck *op. cit.*, pp. 230 y ss., y J. Wahl, *op. cit.*, pp. 159 y ss. y 320.

91 *Tagebücher*, I, 284.

92 Véase la crítica de Th. Haecker: *Der Begriff der Wahrheit bei Kierkegaard*. El concepto de verdad en Kierkegaard. Hochand. 1928-1929, N° 1, y *Christentum und Kultur*, Munich, 1927, pp. 66 y ss.

camente considerada, la reducción llevada a cabo por el último de la religión cristiana al “sentimiento” del hombre sensible solo fue el preludio empírico del experimento existencial de Kierkegaard, mediante el cual pretendió cancelar la distancia histórica por una “contemporaneidad” interior y de ese modo reconquistar el cristianismo originario, que a través de la existencia particular de cada uno había llegado al final de su decadencia.⁹³ Con su fuerza espiritual, Kierkegaard fortaleció el sentimiento religioso hasta convertirlo en “pasión” antirracional.⁹⁴

Desde el punto de vista de una consideración objetiva, el cristianismo es una *res in facto posita*, cuya verdad se cuestiona de un modo puramente objetivo, pues el sujeto moderado es demasiado objetivo como para no querer salir fuera de sí o como para aceptarse simplemente y en todo caso como creyente. Luego, objetivamente entendida, la verdad puede significar: 1. la verdad histórica, 2. la verdad filosófica. Considerada como verdad histórica, ella tiene que ser encontrada mediante un examen crítico de diferentes noticias, etc. Brevemente dicho: se la debe hallar del mismo modo según el cual se descubre la verdad histórica. Si se pregunta, en cambio, por la verdad filosófica, se interrogara por la relación entre la doctrina históricamente dada y reconocida como válida y la verdad eterna. El sujeto que investiga, especula y conoce, ciertamente pregunta, por la verdad, pero no por la verdad subjetiva, es decir, por la verdad de la apropiación. El sujeto que investiga es interesado, por supuesto, pero no de modo infinito y personal, es decir, con pasión.⁹⁵

A pesar de semejante acentuación de la “pasión”, el contraste decisivo entre Hegel y Kierkegaard no se halla en el puesto polémico de la subjetividad apasionada contra la razón objetiva, sino en la concepción de la relación entre la *historia* y el *cristianismo*. Kierkegaard sintió la relación de la verdad eterna con el proceso de la historia como un dilema, que trató de resol-

93 Cf. para la destrucción kierkegaardiana de la historia objetiva del cristianismo en Ph. os. Broeken: Fragmentos filosóficos y la lección 27 de Feuerbach sobre la esencia de la religión: “lo histórico no es religioso y lo religioso no es histórico” (VI, 1, 19).

94 A partir de ese concepto existencial de la fe, Kierkegaard juzga por igual la religión del sentimiento de Schlegel y el concepto especulativo de la fe en Hegel. “Lo que Schlegel llama religión y el dogmático hegeliano ‘fe’ no son formalmente otra cosa que la primera e inmediata condición para todo ‘el *fludium vitae*’: la atmósfera que respiramos en sentido espiritual, y que por eso no se puede designar rectamente con esas palabras” (*Lægebücher*, I, 54).

95 VI, 118.

ver de un modo paradójico y dialectico. Hegel ponía lo absoluto del cristianismo en la historia universal del espíritu, de tal modo que no podía manifestarse una ruptura entre ambos. Cuando Kierkegaard, en cambio, pensaba la contradicción que se encuentra en el hecho de tener que construir por deber una "beatitud eterna" por encima del saber histórico, estaba obligado a querer la subjetividad de la apropiación del cristianismo, *en contraste* con su expansión histórica, y a proponer un concepto de historia que ignorase el poder objetivo del acontecer y pervirtiese el sentido histórico. De esa historia así subjetivada para cumplir el fin de la apropiación se derivan los conceptos de "historicidad" ontológico-existencial (Heidegger) y filosófico-existencial (Jaspers).

La apropiación de Kierkegaard tiene la tarea "de quitar de en medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado" con el fin de que uno se pueda volver íntimamente "contemporáneo" del cristianismo original. Pero eso solo es posible cuando el cristianismo, que subsiste desde hace siglos, deja de ser una *realidad* histórico-universal para transformarse en una *posibilidad* peculiar, es decir, en una especie de "postulado"

De este modo, es cierto que Dios llega a ser, en verdad, un postulado; pero no en la significación inútil en la que generalmente se toma esa palabra. Antes bien, es claro que la única manera por la cual un existente llega a estar en relación con Dios se halla en el hecho de que en la contradicción dialectica la pasión lleva hasta la desesperación y ayuda a captar a Dios con esa categoría, es decir, con la de la desesperación (o sea con la fe). Luego, el postulado no es en modo alguno arbitrario, sino una *legítima defensa*, por lo cual Dios deja de ser postulado; antes bien, el hecho de que el existente postule a Dios constituye una necesidad.⁹⁶

Por el contrario, no es posible apoderarse de la verdad "absoluta" del cristianismo, entendido en sentido literal, es decir, como verdad objetiva y separada, puesto que el "punto crucial" de su carácter absoluto reside, justamente, en la "conducta absoluta" seguida con respecto a dicho punto. La subsistencia objetiva del cristianismo a través de mil ochocientos años es "como demostración en su favor" [*als Beweis pro*], en cambio -en el instante de la decisión- "igual a cero", en cuanto "intimidación en contra" [*Abshreckung contra*] es por completo "excelente". En efecto, si la verdad residiera en la apropiación, la validez objetiva del cristianismo sólo significaría su indiferencia frente al sujeto que soy yo mismo.

96 VI, 275, nota.

Pero ¿cómo, dentro de semejante determinación de la verdad, se debe distinguir en general entre *locura* y *verdad*, puesto que ambas pueden mostrar la misma “interioridad”?⁹⁷ Un apasionado anticristiano no sería mas o menos “verdadero” que un apasionado cristiano; pero además, cualquier otro *pathos* de la existencia tendría, en cuanto *pathos*, su propia verdad.⁹⁸ Kierkegaard advirtió ese dilema, pero solo lo expresó marginalmente. Aseguro su tesis restringiéndola de tal modo que la interioridad apasionada “de la infinitud” debió diferenciarse de la interioridad de la mera “finitud”. Mas, ¿cómo se puede, de acuerdo con esa pauta, distinguir la interioridad como tal? La “infinitud” de la interioridad cristiana no se fundamenta por si misma, sobre la base de una propia subjetividad, sino por su *objeto*, es decir, por la infinitud de Dios. Entonces, la interioridad “de la” infinitud, es decir, la conducta apasionada para con Dios, puede distinguirse de la conducta con respecto a lo finito – que como conducta apasionada sería locura – solo por relacion a Dios y, por tanto, *en contra* de la pasión propia y en todos los casos finita. Si, en cambio, el existir en la pasión constituyese realmente el elemento “último”, y lo objetivo fuese “aquello que desaparece”, desaparecería, entonces y necesariamente, la posibilidad de distinguir en general entre la interioridad finita y la infinita, y con ello entre la locura y la verdad. De hecho, al trasladar la verdad a la interioridad, Kierkegaard llegó a semejante consecuencia:

Si se pregunta objetivamente por la verdad, se reflexionara objetivamente sobre ella, entendiendosela como un objeto al que se refiere el sujeto cognoscente. No se reflexionara sobre la relacion, sino sobre el hecho de que es la verdad, lo verdadero, aquello con lo cual el sujeto se relaciona. Si aquello con lo cual el sujeto se relaciona solo es la verdad y lo verdadero, el sujeto estará en la verdad. Si se pregunta subjetivamente por ella, tambien se reflexionara subjetivamente sobre la relacion del individuo, si solo el “como” de esa relacion esta en la verdad, tambien el individuo estará en ella *aun cuando se relacione con la no-verdad*.⁹⁹

Si solo dependiera de la circunstancia de que el individuo se comportase “con respecto a algo” de tal modo que su relación en verdad (es decir, subjetivamente) fuese una relacion con Dios, seguiría siendo necesariamente indiferente el hecho de que Dios existiera. El extremo de la obje-

97 VI, 269.

98 VI, 272 y 85.

99 VI, 274. Todo el pasaje es destacado por Kierkegaard, las cursivas de la última frase las hemos agregado nosotros.

La verdad, justamente, es la actividad autónoma de la apropiación, lo cual impide resultados.¹⁰²

Puesto que aquello que en el cristianismo es verdad constituye un milagro existente o una paradoja – un Hombre que al mismo tiempo es Dios – esa verdad de verdad solo podrá ser comunicada paradójicamente y no de modo directo. Se la tendrá que comunicar de tal manera que el otro se ponga en una relación personal de apropiación con respecto a lo comunicado, y no con respecto a aquel que comunica. La verdad de la "maveutica cristiana" se apoya en la subjetividad existente: ella parte de una verdad y apunta a una verdad solo indirectamente comunicable, porque es una verdad de la que hay que apropiarse por una actividad personal. La comunicación se reduce al mero acto de "pedir atención", para que de ese modo a cada uno le sea posible la apropiación en cuanto individuo. "*Pedir atención sin apelar a la autoridad sobre el hecho religioso, es decir, sobre el cristianismo tal es la categoría de toda mi actividad literaria, considerada como un todo.*"

Kierkegaard comprendió que también en el carácter indirecto de la comunicación se presentaba la misma contradicción que en la existencia-lización de una verdad ya puesta de antemano.¹⁰³ Finalmente, hace concluir la comunicación indirecta en otra de naturaleza directa, a saber, en el "testimonio de la verdad":

La comunicación de lo que es cristiano tiene que terminar – por fin, siendo testimonio. el factor maveutico no puede ser la forma última. En efecto, cristianamente entendida, la verdad no reside en el sujeto (como creía Sócrates), sino que es una revelación que se debe anunciar. En el cristianismo es por completo justo emplear la maveutica, precisamente porque la mayor parte de las personas se imaginan ser cristianas. Pero puesto que el cristianismo es cristianismo, el mayéutico tiene que llegar a ser testimonio.¹⁰⁴

102 V., II, 4. véase V II, 47 y 55, y IX, 119 y 55. *Angriff auf die Christenheit* [Ataque a la cristiandad], *op. cit.*, pp. 5 y 58, y 11.

103 Cf. Jaspers, *Philosophie*, 1932, vol. 3, p. 315, y en la tendencia contraria, Th. Haecker, *op. cit.*, p. 477. "La respuesta a su pregunta principal: ¿cómo llego a ser cristiano? no yace, como él pensaba, unilateralmente, en el cómo de la fe ni en el mero mundo de la creencia, sino en la *estructura del mundo* que precede a la fe. El grave error de Kierkegaard consiste en que para él tanto el punto de partida como todo lo demás depende del cómo, mientras que el comienzo para el hombre está en el *qué*, aterido a un cómo débil y – por así decirlo, lejano, propio de *qué* dogmático de la fe. Cf. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pp. 440 y 55.

104 *Tageblicher*, I, 407.

ción; supuesto que así como el criminal se puede atener a una mentira, también él se hubiera podido aferrar imperturbablemente a la misma, espiando con prudencia todos los aspectos débiles de la ortodoxia —aspectos estos que estaba muy lejos de atacar— puesto que con cierta ingenuidad y candidez creyó iluminarlos, supuesto que hubiese hecho todo eso tan habilmente que nadie hubiera advertido su astucia, entonces habría puesto a la ortodoxia en la más grave perplejidad. Interpretada desde lo vigente, la ortodoxia combate, en interés de lo vigente, para mantener la apariencia de que todos somos cristianos, de tal modo que el país mismo sería cristiano y sus comunidades consistirían en cristianos. Si, en ese caso, a quien se pusiese fuera y combatiera el cristianismo, aun vencido, tendría que esforzarse para que las comunidades abandonasen su cómodo y despacioso andar [...] y llegasen a la decisión de renunciar al cristianismo.¹⁰⁹

“Por extraño que parezca” Kierkegaard ha comprendido que podía participar de una rebelión apasionada contra el cristianismo, pero no de las polémicas llevadas a cabo por la mediocridad oficial.¹¹⁰ Este juicio sobre Feuerbach refleja toda la problemática del propio ataque de Kierkegaard, quien, al no apelar a una revelación personal, engañaba al lector, pues aparentemente combatía el cristianismo vigente desde afuera —que es el modo de poder atacarlo— instalándose, sin embargo, dentro del mismo, en el límite que hay entre el escándalo y la apología.

El propio cristianismo de Kierkegaard debe ser cuestionado a partir de ese ataque al cristianismo vigente. Dicho cristianismo es tan ambiguo como la reflexión de que el hombre, al sufrir, debe “recoger sus lágrimas” o “creer”.¹¹¹ El fenómeno que llevó a Kierkegaard a decidirse por la interpretación cristiana del sufrimiento era el de su innata “tristeza”, sabía que esta constituía un “desgraciado sufrimiento” condicionado por cierta desarmonía entre lo “psíquico y lo somático”, que dialécticamente se tocan entre sí.

Por eso consulte a mi médico, preguntándole si creía que se podría eliminar aquella desarmonía entre lo somático y lo anímico de mi constitución, de tal modo que yo pudiese realizar lo universal. El médico dudó de que eso fuese posible, entonces le pregunte si creía que el espíritu fuese capaz de modificar y transformar, mediante la voluntad, semejante desarmonía fundamental. Dudó de que eso fuese posible. ¡Am

¹⁰⁹ *Der Begriff des Auserwählten*, op. cit., pp. 102 y s.; cf. *Angriff auf die Christenheit*, op. cit., p. 30.

¹¹⁰ *Angriff auf die Christenheit*, op. cit., p. 148.

¹¹¹ *Tagebücher*, I, 300.

menos aun como un "redescubrimiento del cristianismo originario"¹¹⁶. En verdad constituye el final de una crítica que va se había iniciado en las *Consideraciones intempestivas*. El hecho de que Nietzsche en su último ataque estuviese animado por un espíritu partidista mayor que el de la primera *Consideración*, depende de que en su aislamiento iba desempeñando cada vez más un papel que le permitía superarse a si mismo.

El cristianismo personal de Nietzsche se le impuso por el ambiente pietista en que fue educado. E. Podach,¹¹⁷ en sus interesantes contribuciones a las investigaciones nietzscheanas, ha mostrado con verosimilitud el influjo decisivo de la madre de Nietzsche sobre el ulterior puesto que este adoptó frente al cristianismo, y estableció que ya los artículos y poemas del joven Nietzsche revelaban que su religiosidad no tenía desde el principio estados vividos y sentidos, sino que era un poco forzada. Lo que en el seno de su familia le salía al encuentro como cristianismo era demasiado débil como para poder despertar en él algo que no fuese antipático y sospecha—desconfianza que más tarde expresó con aspereza en contra del "cristianismo de Parsifal" de Richard Wagner. Al comienzo puso en cuestión y combatió la *homocopatía del cristianismo*, es decir, su "moralismo" de corto alcance. Según él, en la actualidad el cristianismo dejó de ser una fe que dominaba el mundo al superarlo, para transformarse en una *cultura y moral* cristianas. En cierta ocasión formuló su crítica con cinco "negaciones", la segunda de las cuales abarcaba las demás.

He reconocido y destacado el ideal tradicional, es decir, cristiano, incluso en los casos en que se había abandonado la forma dogmática del cristianismo. La peligrosidad del ideal cristiano está en sus sentimientos de valor, en todo aquello que puede sustraerse a la expresión conceptual. He aquí el porqué de mi lucha contra el cristianismo latente (por ejemplo, en música o en el socialismo).¹¹⁸

116 E. Benz, "Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums" [Ideas nietzscheanas sobre la historia del cristianismo], *Zeitschr. für Kirchengeschichte* [Revista de historia eclesiástica] 193, N.º 23, en especial pp. 194 y 291. Según eso, Nietzsche continuaría el "genuino" desarrollo alemán de la devoción y, junto con Strauss, B. Bauer, Lagarde y Overbeck, estaría al servicio de la reposición del cristianismo originario. Sobre la crítica de esta interpretación de Nietzsche, véase W. Nigg, *Overbeck, Munich*, 1931, p. 58.

117 Véase *Nietzsches Zusammenbruch* [El derrumbe de Nietzsche. Heidelberg 1930; *Gestalten um Nietzsche* [Figuras en torno de Nietzsche], Weimar, 1932; *Nietzsche und Lou Salomé* [Zürich, 1918. Sobre la "cristiandad" de Nietzsche, cf. Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, 1, 217.

118 *Wille zur Macht* [La voluntad de poder], aforismo 1021.

lo que antes se llamaba “verdad”. Ya no soportamos que la palabra “verdad” llegue a boca de los sacerdotes. Aun con la mas modesta ambicion de honestidad hoy *se tiene que* saber que un teólogo, un sacerdote o un papa, no solo se equivocan en cada frase que dicen, sino que *mienten*, y que ya no es licito mentir por “inocencia” o por “ignorancia”

[Todo el mundo lo sabe, y *no obstante eso todo sigue como antes*. ¿Dónde ha ido a dar el último sentimiento de decoro y de respeto de uno mismo, si hasta nuestros estadistas –que por lo demas constituyen una especie muy imparcial de hombres que son por completo anticristianos en la accion– todavia se siguen llamando cristianos y van a comulgar? [...] ¿Quién niega, pues, el cristianismo? ¿Qué significa a mundo? Hay que ser soldado, juez o patriota; hay que defender y atenerse al propio honor, querer las propias ventajas, tener *orgullo*. [La practica de cada momento, cualquier instinto o apreciacion de valor que se haga *efectiva* son hoy hechos anticristianos. El hombre moderno tendria que ser un *aborto de falsedad* para no avergonzarse de seguir llamándose cristiano.¹²¹

Como Feuerbach y Kierkegaard, tambien Nietzsche combatió la ultima y grandiosa justificacion hegeliana de la incompatibilidad entre nuestro mundo mundanizado y la fe cristiana. En Hegel culminaron efectivamente ambas cosas, la tendencia hacia una *critica radical* de la teologia, que procedió de Lessing, y al mismo tiempo la voluntad de una *conservación romántica* de la misma. Por eso Hegel fue el gran retardador del “ateismo sincero”, “conforme con el grandioso intento, realizado por él, tendiente a convencernos de la divinidad de la existencia, apelando a la ayuda extrema de nuestro sexto sentido: el ‘sentido historico’”. En contraste con esa accion retardataria de un ateismo sincero, Nietzsche concibió su propia tarea como el *intento por elevar a “una especie de crisis y a una suprema decisión lo referente al problema del ateismo”*.¹²² Creyo que ese ateismo, pleno de porvenir, habia estado prefigurado, por primera vez, en el “pesimismo” de Schopenhauer, y Nietzsche supuso que él mismo lo habia desarrollado mas tarde con creciente penetracion y amplitud, al haberlo tratado como el problema de una autosuperacion del “nihilismo” europeo.

La tendencia a un ateismo “incondicionadamente probó” tambien determinó la critica nietzscheana de la *filosofia alemana*, entendendola como

121 *Antichrist*, 38.

122 *Fröhl. Wissenschaft* [La gaya ciencia], aforismo 357; cf. 1, 340.

123 xv, 70.

una *teología a medias*. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, y así también Feuerbach y Strauss, eran, según él, “teólogos”, “sacerdotes a medias” y “Padres de la Iglesia”

Cuando digo que la filosofía está corrompida por la sangre de los teólogos, los alemanes podrán entenderme en seguida. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana: en el protestantismo está su *peccatum originale*. Solo basta con pronunciar las palabras “Seminario de Tübinga” para entender *qué* es, en el fondo, la filosofía alemana: una *teología arterial*.¹²⁴

El reverso de la concepción nietzscheana del *protestantismo de la filosofía alemana* estuvo en su penetrante visión del *ateísmo filosófico de la teología protestante*. Ésta incluyó en sí misma el ateísmo científico de la filosofía, aunque solo a medias, de tal modo que en parte fue teología y en parte filosofía. De semejante hecho derivó la “decadencia del protestantismo” “tanto desde el punto de vista teórico como histórico es algo incompleto. Efectiva supremacía del catolicismo [...] Bismarck se dio cuenta de que ya no existía protestantismo alguno”. “Como hijo de predicadores protestantes —y con esas palabras se caracterizaba a sí mismo— decía Nietzsche que había visto a demasiados filósofos y doctos alemanes en la casa de sus padres, quienes “*por consecuencia ya no creían en Dios*” “Luego, la filosofía alemana podría ser una continuación del protestantismo.”

Nietzsche sintió su propio “inmoralismo” como resultado de la tradición cristiano-protestante: también él era un fruto tardío del árbol de la moral cristiana. “Dicha moral obliga por prohibición a negar la moral” la autonegación filosófica de la moral cristiana constituye un aspecto de su fuerza más propia. En primer lugar, en cuanto *dogma* católico, el cristianismo murió con la Reforma, ahora también se extinguía como *moral*, y va *estamos* en el umbral de ese acontecimiento. Finalmente se presenta la cuestión última de la veracidad. “¿Qué significa en general la voluntad de verdad?”¹²⁵ Por ahora, la última forma en que se ha preguntado de veras por la verdad, es la del ateísmo “incondicionadamente probo”.

124 *Antichrist*, 20: cf. XIII, 14. Véase para este punto la diferenciación de E. Dühring entre la teología y la filosofía, entendida como una distinción entre “sacerdotes de primera y de segunda clase”, y la concepción de la tarea de la filosofía prepositivista concebida como puesta a cubierto de la retirada de la teología (*Der Wert des Lebens* [El valor de la vida]), cap. III.

125 *Wille zur Macht*, aforismo 87.

126 *Genealogie der Moral*, III, aforismo 24.

los herederos de Europa, herederos muy abrumados, es cierto, pero también riquísimamente comprometidos por milenios *de espíritu europeo* como tales hemos escapado del cristianismo.¹²⁸

Pero no sólo su *Anticristo*, sino también la teoría que hace juego con esa obra –la doctrina del eterno retorno– muestra en qué poca medida el mismo Nietzsche había escapado del cristianismo. La teoría del eterno retorno constituye un expreso sustituto de la religión, y, no menos que la paradoja cristiana de Kierkegaard, ofrece una salida a la desesperación: es el intento de llegar a “algo” desde la “nada”.¹²⁹

10. LA CRÍTICA POLÍTICA DEL CRISTIANISMO ECLESIAÍSTICO EN LAGARDE

Contemporáneamente con Nietzsche, Lagarde y Overbeck realizaron críticas al cristianismo, menos llamativas, pero igualmente penetrantes. Lagarde lo criticó en relación con la política, Overbeck, con la teología.

En el mismo año de 1873, cuando Nietzsche publicó la primera de las *Consideraciones intempestivas*, apareció el tratado teológico-político de Lagarde, titulado *Sobre la relación del Estado alemán con la teología, la Iglesia y la religión*, cuyas características fundamentales datan de 1859. Como todos los *Escritos alemanes* de Lagarde, también este tratado se distingue por la aguda visión de la íntima conexión existente entre la teología y la política. Su raptura con el cristianismo vigente fue tan erudita como decisiva, y por su penetración radical supera a la de Strauss, cuya obra sobre la vida de Jesús –surgida “de un honesto impulso de saber”– Lagarde reconoció expresamente.¹³⁰

La crítica de Lagarde niega en absoluto la cristiandad evangelica de las dos Iglesias cristianas. En primer lugar, y ante todo, la crítica se dirige contra el protestantismo alemán, cuya caducidad histórica depende de su misma esencia, es decir, de haber sido una mera reforma de la doctrina católica de la fe:

La Reforma dejó intacta la doctrina de la Iglesia católica, en todo cuanto esta afirmaba acerca de Dios, Cristo y el Espíritu Santo; por tanto, en

¹²⁸ Fröhl. *Wiss.*, aforismo 377.

¹²⁹ Carta a Rohde del 23 de mayo de 1887.

¹³⁰ P. de Lagarde, *Deutsche Schriften* [Escritos alemanes], Gotinga, 1892, p. 60.

sente, pues la Alemania oficialmente reconocida es tan antialemana como la literatura clásica, estudiada en las escuelas, que por una parte es cosmopolita y por la otra la determinan modelos griegos y romanos. En contraste con la cultura, que Hegel había convertido en escolástica, lo alemán se halla en la mitología alemana de Grimm, en la independencia de espíritu, en el amor a la soledad y en la originalidad de los individuos. "Quien conozca el signo del nuevo Imperio alemán y lo interprete sabrá, con lágrimas en los ojos, lo muy alemán que será semejante imperio."⁴¹ Tampoco el concepto de lo "bueno" es alemán, sino el de lo "auténtico", pero, ¿quién podría penetrar en la plenitud del material cultural y abarcar lo originario, sobre todo teniendo en cuenta que la vida del individuo está cada vez más determinada por las profesiones y que el despotismo se cubre con la máscara de la libertad?

La Alemania que Lagarde deseaba ver "jamás existió", como el ideal, al mismo tiempo, es nula y potente. Para aproximarse se debe aniquilar toda apariencia y expulsar los "teoremas judíos y celtas" dispersos sobre Alemania.

Si en Alemania se quiere tener religión, puesto que la condición previa e insuprimitible de la existencia de la misma se halla en la honestidad y la veracidad, se deben quitar todos los trastos extranjeros que enmascaran a Alemania y con los cuales ella miente a su más propia alma más de lo que esta lo haría en el engaño individual de sí misma. Palestina y Bélgica, 1518, 1789 y 1848 en nada nos conciernen. Por fin hemos llegado a ser lo suficientemente fuertes como para cerrar la puerta de casa a los extranjeros: expulsemoslos de una vez de nuestro hogar. Cuando esto ocurra, comenzará el trabajo propiamente dicho.⁴²

Pero semejante trabajo exige una "acción heroica en la época del papel, moneda, del agio bursátil, de la prensa de partido, de la cultura general". La cuestión está en saber si se puede realizar en 1878 lo que — — tendría que haber ocurrido en 878.

Lagarde designaba la religión del porvenir con la expresión "devoción" alemana y para ella exigía otra teología, además de la ya vigente, que debía enseñar la historia general de la religión y "descubrir senderos" "Existe un saber de la religión en cuanto hay una historia de las religiones."⁴³ Ésta

⁴¹ *Ibid.*, p. 240.

⁴² *Ibid.*, p. 24.

⁴³ *Ibid.*, p. 68.

debe descubrir una religión nacional que no puede ser católica ni protestante, sino exclusivamente alemana: una vida que se tutea con el creador omnipotente y el redentor, una magnificencia real y cierta potencia domadora frente a todo cuanto no sea de origen divino.¹⁴⁴ No debemos ser humanos sino hijos de Dios, no liberales, sino libres, no conservadores, sino alemanes, no creyentes, sino devotos, no cristianos, sino evangélicos. lo divino debe vivir concretamente en cada uno de nosotros y todos nos debemos reunir en un círculo que es completo en sí mismo.¹⁴⁵ Esta religión nacional alemana corresponde a "la esencia de la nación alemana, querida por Dios".

En su época, la crítica de Lagarde al cristianismo como influyente y estrecho círculo, pero posteriormente tuvo el acierto de las autoridades religiosas de Tercer Reich que cancelaron mil años de historia alemana y que se redujeron el cristianismo a una "devoción" específicamente alemana.

II. EL ANÁLISIS HISTÓRICO DEL CRISTIANISMO ORIGINARIO Y DEL CRISTIANISMO DECADENTE CUMPLIDO POR OVERBECK

En virtud de su relación con la crítica histórica de F. Ch. Baer, Overbeck se consideraba perteneciente a la "escuela de Tubinga" aunque se sentía "alérgico". Con respecto al desarrollo de la crítica alemana la religión cumplió desde Hegel a Nietzsche, es posible destacar en sus escritos las siguientes actitudes frente a Nietzsche en relación con la manera de *ser cristiano* y *ser ateo* en su obra *Cristiandad de la teología*.

8.10. Además, analizó críticamente la obra de Lagarde y de Strauss, de B. Bauer y de Kierkegaard; y de modo mediano, la de Hegel.

El primer capítulo de la *Cristiandad de la teología* trata de la reacción de la teología con el cristianismo en general. Overbeck se apegó a Hegel, que solo probaba que no solo la teología moderna sino también la *teología* teológica estaban desde el comienzo en un fundamental desacuerdo con el sentido originario de la fe cristiana. Puesto que el cristianismo primitivo consistía en una creyente espera de fin del mundo y del retorno de Cristo, sintió la "más inequívoca aversión" contra toda ciencia, ya que el antagonismo entre la fe y el saber no se podía reconciliar hegelianamente: eran "por completo irreconciliables". La actividad de toda teología, ocupada en conectar la fe con el saber es, en sí misma y en su estructura, *no religiosa*. Por eso jamás podría hacer una teología en la que tanto al interés religioso no

144 P. de Lagarde, *Deutsche Schriften*, op. cit., p. 76, cf. 97.

entren otros extraños a este".⁴⁵ De ninguna manera el destino del cristianismo podría inducirnos a pensar que la relación de la fe y el saber está reconciliada. En efecto, una religión que esencialmente vive en la esperanza de la *parousía* siendo fiel a sí misma no podría proponerse la construcción de una ciencia teológica o de alguna Iglesia. El hecho de que la cosa ocurriese tan rápidamente no se explica por el cristianismo mismo, sino por su ingreso en el mundo de la cultura pagana, que no pudo aniquilar, ver el que buscó un apoyo, aunque hasta la Reforma el cristianismo jamás había perdido la conciencia de su posición contraria al mundo y al Estado. La lucha entre la fe y el saber ya se había librado en la cuna del cristianismo cuando el gnosticismo aniquiló todos los supuestos de la nueva teología transformándola en metafísica. Pero el derrocamiento del gnosticismo solo condujo a un nuevo contrato con la ciencia mundana, la cosa que el alejandrino presentó enérgicamente:

La simple teoría de la salvación a través de Cristo se replegó con fuerza sobre sí misma, ante la ciencia gnoyica declarada falsa se puso una teología cristiana, contenida como verdadera gnosis, en la cual — particularmente por medio del canon cristianamente fundado — se aseguró cierta autonomía y tradición cristiana que a la fe protegía contra los ataques del saber, pero por lo demás se consideraba como completamente hecho, elevándose desde el punto de vista de la fe al del saber. La prueba segura del contraste que existía entre el saber y los intereses religiosos puros de la fe estaba en el hecho de que aun en esa forma temperada, la ciencia solo pudo penetrar en la Iglesia mediante una especie de violencia, y solo le fue posible afirmarse en ella en virtud de una celosísima vigilancia, temiendo sin embargo, el riesgo de ser nuldada de herejía cada vez que avanzaba con algún movimiento más libre. De hecho, la ciencia siguió siendo el ser necesario de necesarios conflictos con la fe profesada por la comunidad. Muy característica de toda esta evolución fue la circunstancia de que ya en su comienzo — en el pasar del siglo II al III — estuviese representada por el *platonismo* de Alejandría y después de él por Orígenes.⁴⁶

Pero el contraste primario de la fe cristiana con el saber teológico surgió con toda claridad cuando, en una época posterior, cayó también la fusión dominante durante la Edad Media según la cual la teología solo se

⁴⁵ E. Herrle: *Über die Entstehung unserer heutigen Theologie* (Acercas de la actualidad de nuestra teología actual), 2ª ed., Leipzig, 1903, p. 25.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 28 y 6.

tiempo que hablo como teólogo, no quisiera serlo. Kierkegaard, con un pretexto paradójico, habla como reformador del cristianismo, yo no pienso de ningún modo en eso, pero tampoco se me ocurre reformar la teología, que constituye mi ocupación. No sólo pongo en tela de juicio su actual y completa caducidad e impugno sus fundamentos, sino que confieso su *utilidad* en sí y por sí. Sin ninguna reserva dejo que el cristianismo siga corriendo.¹⁴⁹

Como “punto débil” de la posición de Kierkegaard con respecto al cristianismo, consideraba la “etiqueta falsa, retórica y paradójica de su ataque” y su mera “afectación de polémico, posibilitada por una máscara”

Parece que Kierkegaard se basa en sí mismo y combate el cristianismo para liberarse de él, pero solo hace tal cosa después de haber puesto pie en el cristianismo. En todo caso, no debió atacarlo, y, en cierto sentido, le estaba menos permitido hacerlo que a los atacados por él. Es más legítimo que un mal representante del cristianismo lo critique, en vez de criticarlo alguien indiscutible, indiscutible inclusive ante sus propios ojos.¹⁵⁰

La posición que Overbeck adoptó frente a B. Bauer surge de su reseña a un escrito de este último sobre *Cristo y los Cesares*.¹⁵¹ Después de registrar en cuatro largas columnas las “cosas increíbles” que, luego de treinta y cinco años, Bauer volvió a presentar al público sin la menor atenuación - con una constancia que sería imponente, si no fuese tan caduca por su falta de fundamentación científica - dice, al concluir, que a pesar de toda crítica la tesis de Bauer, según la cual el cristianismo y el estoicismo procedían de una y la misma raíz, no debe ser impugnada, y que a menudo las ideas de Bauer “no son malas” tanto más, pues, habrá que lamentar el carácter totalmente defectuoso de su trabajo. De hecho, la participación del paganismo grecorromano en el nacimiento de la Iglesia ha sido muy subestimada, tal como, en general, la historia de la Iglesia antigua solo se podría tener en cuenta “por una buena cantidad de paradojas”. Sin embargo, quien presente tales paradojas tendrá que darles una forma que las capacite para que puedan desembocar gradualmente en la corriente de convicciones bien

¹⁴⁹ *Christentum und Kultur*, ed. de C. A. Bernoulli, Basilea 1919, p. 291.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 279; cf. el juicio de Overbeck sobre Feuerbach en W. Nigg, *Overbeck*, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵¹ *Theol. Lit. Zeitung* [Revista de literatura teológica], 1878, col. 314 y ss.

fundadas, en lugar de dejarlas dentro del ámbito de lo meramente extravagante. Prescindiendo de esas objeciones, la lectura de la obra de Bauer "no les sería desaconsejable" a los teólogos. En efecto, aunque el material haya sido recogido muy apresuradamente y el autor lo presentase sin plan alguno, puede llevar a consideraciones fecundas. El paralelismo entre el estoicismo y el cristianismo se podría perseguir de un modo mil veces más provechoso y más fino y profundamente del que Bauer trazó, y entonces resultarían observaciones de las que el no tuvo presentimiento alguno.

Si comparamos estas afirmaciones críticas con el modo según el cual Overbeck pensó en la relación del cristianismo con la antigüedad, se fortalecerá el acento final de su crítica que en principio le era favorable, aunque en los puntos particulares haya sido muy severa. El mismo Overbeck siempre salvó el carácter "antiguo" de cristianismo, poniendo en ella de nuevo su novedad absoluta, por eso opuso la antigüedad y el cristianismo y no moderno. Afirmó indirectamente la afinidad de estirpe del cristianismo con el mundo antiguo y afirmó que cuando la antigüedad desapareció de nuestra vida, disminuyó en igual medida la comprensión del cristianismo. Ya en *La cristianidad de la teología* sostuvo que la antigüedad había legado a nuestros tiempos en la santidad el cristianismo, y puesto que este mismo era un fragmento de antigüedad, el "cristianismo" moderno constituía una contradicción en sí misma. La afinidad de Overbeck con la posición teológica de Bauer, llega más lejos de lo que el mismo creía, pues nadie fuera de Bauer había descubierto anteriormente a su obra el "necesario" "judaísmo" de la "conciencia teológica" ni mostrado de modo tan radical la contradicción entre estos dos supuestos, el de la Biblia y el de la cultura temporal.

Overbeck detestó repetidas veces la teología crítica de Bauer contra las ambigüedades e ilusiones de la teología apologetica y liberal. Su afirmación de la incompatibilidad de la cultura mundana con el cristianismo es irrefutable y no depende de aparente cosmopolitismo y de la efectiva pequeña burguesía de una cultura que Strauss, en su ancianidad, había con-

452 W. Nigg, *op. cit.*, p. 138.

453 *Studien zur Geschichte der neuen Kirche* (Estudios sobre la historia de la iglesia antigua), II, p. 119, cit. los paralelos en *Die Philologen* (Nosotros, filólogos), x, 404 y 55 de Nietzsche y los mismos en Nigg, *op. cit.*, p. 141 nota. El mismo significado que para Overbeck tuvo la cuestión acerca de la cristianidad de la teología aparece en la concepción nietzscheana del helenismo de la filología clásica.

454 Hegel, *Lehre von der Religion und Kunst*, *op. cit.*, pp. 45-56, y *Entdecktes Christentum*, § 16.

Analogamente, las observaciones que ya hice en relación con este punto, tratándose de teólogos apologeticos y liberales, también Strauss pensaba haber abandonado el cristianismo al argumentar críticamente una serie de sus dogmas fundamentales y en particular la concepción eclesiológica de su historia originaria y a rechazar con dos o tres observaciones desdeñosas y muy incidentales la concepción ascética de la vida propia del cristianismo.¹⁵⁷

Solo teniendo ideas claras sobre el carácter escatológico y, por eso mismo, ascético del cristianismo se podría alcanzar el punto de vista justo para juzgar aquella "institución vital" propuesta por Strauss después de haber descartado el cristianismo.

Tan pronto como apareció el escrito de Lagarde, Overbeck se volvió críticamente de él. Ambos participan de la misma fresca tradición, aunque en Lagarde este atraviesa por la vocación retórica de influir, mientras que en Overbeck se mantiene con sobriedad casi sobrehumana. No podía ni querer ser educador de los alemanes, sino aclararse para sí mismo la esencia de la teología y del cristianismo.

Overbeck discutió la propuesta de Lagarde de retirar las facultades de teología existentes a la jerarquía de seminarios confessionales y de reemplazarlas en las universidades por una teología que debería enseñar la historia de la religión con el fin de abrirle el camino a una religión humana. Objeto el hecho de que semejante consideración paramente lesería de la historia de la religión ya no sería teología y que como consecuencia esa debía entrar en el estado de las disciplinas filosóficas. Pero Lagarde le dio un پاسخ particular a su nueva teología, fundándose en las tareas prácticas de la teología y que ella compartía con las teologías confessionales.

Sin embargo, es dudoso que en la teología de Lagarde se encuentre realmente una tarea de esa índole. Es mismo que la señalé al decir que la nueva teología debe abrir el sendero de la religión humana. Sin embargo, las teologías han seguido siempre a sus respectivas religiones, y por cierto que cuanto más energicos e indiscutidos fueron los impulsos originarios de dichas religiones, tanto más tiempo tardaron las teologías en llegar. En cambio, es inaudito que la teología preceda a una religión y del cual se podría esperar que suceda algo semejante.¹⁵⁸

157 *Christlichkeit der Theologie*, op. cit., p. III.

158 *Ibid.*, p. 129; véase también el juicio de Overbeck sobre la personalidad de Lagarde: Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, 133.

En realidad, la teología de Lagarde no prepara ninguna religión nueva y tratándose de la falta de perspectiva de sus últimos esfuerzos y de la supremacía de la dirección histórica en todos los estudios eruditos del presente, muy pronto la meta se perdió de vista, absorbida por el material histórico. Semblante presión se confirmó por todas partes, incluso dentro de la teología estructurada confesionalmente cuando, con el título de "dogmática" ella enseñó de hecho una historia comparada de la religión con matices protestantes.

Overbeck ha dado cuenta de su relación con Nietzsche treinta años después de haber publicado *La cristianidad de la teología*, en la introducción a la segunda edición de dicha obra. Allí señala de la influencia de Nietzsche fue la más fuerte que sufrió a lo largo de las experiencias de su vida y caracterizó a Nietzsche como "un hombre extraordinario, extraordinario hasta en el padecimiento de la desdicha". De hecho, nada podría probar mejor la grande y extraordinaria de Nietzsche que la amistad mantenida por él con un hombre tan reflexivo y reservado como Overbeck, quien, refiriéndose a sí mismo decía no poder afirmar que "influido por Nietzsche ya en Basilea" hubiera "llegado a ser un tal geate" pero en segunda afirmaba que el siete años mayor que Nietzsche lo había seguido "emocionalmente a través de sus viajes de descubrimiento, abandonando su propio camino". Su amistad con Nietzsche lo llevó a renunciar a la "exposición de alma". Nietzsche se correspondió en la dedicación con que ofreció a Overbeck la primera de sus *Consideraciones intempestivas* (también en años posteriores, Overbeck siguió hasta el fin, con fiel atención, los viajes de descubrimiento de Nietzsche, sin turbarse por el aislamiento y hasta repugnante que para él pudo ser esas experiencias. Sus anotaciones postumas y la correspondencia con Nietzsche testimonian que a su modo acompañó la lucha de Nietzsche contra el cristianismo, aunque sin aprobarla, llegando a enviarle a su amigo informaciones eruditas para la crítica de "el cristianismo". Overbeck jamás reconoció como un argumento en contra de Nietzsche el hecho de que su ensayo por "superar a Dios" y a nada haya fracasado, pero en su viaje a Nietzsche lo cautivó la desesperación de "el mozo" que abandonó la nave mucho antes de que estallara la "locura".

Pienso en un viaje cuyo término nadie ha alcanzado y por tanto, Nietzsche no fracasó más que otros y de hecho la suerte que a otros más dichosos conocidos por mí les fue favorable. Por cierto que fracasó, pero de tal modo que el viaje emprendido por él puede servir tanto de argumento en su favor como en su contra, de mismo modo que los naufragios pueden proporcionar buenos o malos argumentos en favor

seria y siempre vuelve a aflorar aunque fugazmente, como tal esperanza, pero a las legos a ser un hecho de permanencia histórica, e que podría haber dado el fundamento real para una cronología extensa y correspondiente a los casos reales. Se ha afirmado el mundo, y no la esperanza cristiana en el mismo.¹⁶⁹

Solo se pudo tomar en serio la cronología cristiana por la posibilidad de concebirse a este momento como la encrucijada del tiempo, dando el grado de su madurez, y partiendo de la existencia antigua de una esperanza escatológica en el fin. Pero en verdad ni perecer ni antigüedad surgió lo nuevo, por eso uno de los problemas principales de la historia del cristianismo sigue siendo el de establecer como se avino al desengañe de su esperanza original. Overbeck trató de responder a esa pregunta al analizar la transformación de la esperanza cristiano-primitiva en el retorno de Cristo en una

...consideración y conducción masónica de la vida, que de hecho constituye una metamorfosis de la creencia originariamente cristiana en el retorno de Cristo, en cuanto es ascetismo, se apoya en la eterna esperanza de tal retorno, persiste en considerar al mundo insatisficientemente maduro como para morir y pretese a los creyentes a liberarse de él únicamente a fin de que estén preparados para la aparición de Cristo, cuya pertenencia se espera hora tras hora. La esperanza de retorno de Cristo, sostenida en su forma original, se transforma mediante el pensamiento en la muerte, en el momento *mori* que, después de breves, debía acompañar siempre al cristiano, con lo cual el saludo de los cartuchos acerca la sabiduría fundamental del cristianismo mas profundamente que cualquier fórmula moderna, pues si "nada de amenazador debe haber entre el hombre y su fuente original", en ello residía en una salvación, mucho mas si se tiene en cuenta el olvido de que, según la concepción del cristianismo, el mundo en general le pertenece a la eternamente "amenazador".¹⁷⁰

Con el reconocimiento estatal del cristianismo, también se legó, de un modo semejante a la pérdida de los martirios, que encontraron un sustituto en el *martyrium quotidianum* del monacismo. Todo cuanto de grandioso y viviente ocurriera en la Iglesia desde el siglo IV hasta la Reforma

¹⁶⁹ *Christentum und Kultur*, p. 72.

¹⁷⁰ *Christlichkeit der Theologie*, p. 87.

jave al rechazo la precipitación y desconsideración con que Strauss quebró el vínculo de la antigua fe: toda vez que el presente no da motivo alguno para pensar mal de la visión cristiana de la vida o para imaginarse que se la ha sobrepasado. Antes bien, es de inestimable valor advertir "que sobre semer la disolución, por completo insalvable, al menos se levanta el nombre de cristiano como una especie de imperativo categórico que condena toda disolución".⁷⁸

De mismo modo se ha de comprender el hecho de que Overbeck, en su juicio sobre el fin del cristianismo, y en particular de alemán,⁷⁹ no sintiera satisfacción ni tan poco sentimiento de pesar sino que admitió ese proceso de la época actual de modo protocolar.⁸⁰ Su toma de posición histórica se fundamenta en la circunstancia de que la civilización europea no sea más que fuebre del cristianismo, y este sin su vínculo con la civilización.⁸¹ Overbeck es apegos de no haber penetrado en la historia de las relaciones y conflictos entre ambos, por el contrario, entro en ellos más profundamente que quienes creían resolver la problemática del cristianismo por una simple "decisión". El contraste realmente definitivo frente a una mera decisión es la indagación crítica, que no opera simplemente, aun que tampoco niega simplemente:

...lo peculiar y significativo de la actuación de Overbeck acerca de la relación entre el cristianismo y la civilización está en que en general no presenta objeción alguna. Toda solución tiende a que entran en conflicto con el axioma fundamental. El mérito de Overbeck consiste en haber mostrado la imposibilidad de una solución, al menos de una solución que el hombre actual pudiera verificar por sí mismo.⁸²

Aunque admira las tesis apodícticas de Nietzsche, pero sigue asombrándose por "la valentía" que este tuvo frente a un problema "cuya sinceridad no es pensable sin el 'escepticismo' adecuado al saber histórico". Por otra parte Nietzsche aprecia en Overbeck el valor de su equilibrio y "suave firmeza".

⁷⁸ *Christlichkeit der Theologie*, 119.

⁷⁹ *Christentum und Kultur*, 101 y ss.

⁸⁰ W. Nigg, *op. cit.*, p. 153.

⁸¹ Cf. *Christentum und Kultur*, 147. Cf. las cartas de Burckhardt a Beyschlag del 14 y 10 de enero de 1834 y su madura exposición de la relación entre el cristianismo y la cultura (VII, 321 y ss.).

⁸² W. Nigg, *op. cit.*, pp. 165 y s.

⁸³ *Christentum und Kultur*, pp. 14-17, 194 y ss. Cf. Burckhardt, I, 1.

Indicaciones bibliográficas

Los siguientes escritos de autor fueron reelaborados en parte en esta obra

“Fichte und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie”
Fichte und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Logos, 1928.
Cuaderno 3.

“Max Weber und Karl Marx” *Archiv für Sozialwissenschaft und
Sozialpolitik*. Archiv de ciencias sociales y política social. 1930.
Cuaderno 1/2.

“Kierkegaard und Nietzsche” *Deutsche Vierteljahrsschrift für
Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. Publicación cuatrimestral
alemana de historia de las ciencias de la literatura y de espíritu. 1933.
Cuaderno 1.

“Die philosophische Kritik des christlichen Religion im 19. Jahrhundert”
La crítica filosófica a la religión cristiana en el siglo x x. *Theolog
Rundschau*. Panorama teológico. 1933. Cuaderno 3/4.

“L'achèvement d'une philosophie classique par Hegel et sa dissolution
chez Marx et Kierkegaard”. *Recherches philosophiques*. París. 1934-1935
y 1935-1936.

“Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel”. Sobre
la problemática de la humanidad en la filosofía posthegeliana.
Festschrift für F. Toennies. Reine und angewandte Soziologie. Edición
homenaje a F. Toennies (Sociología pura y aplicada). Leipzig, 1936.

Los acontecimientos de la época, que obligaron a emigrar al autor, le
han impedido un completo conocimiento de la bibliografía
correspondiente. La mayor parte de los escritos de los jóvenes hegelianos
no fueron readaptados, por lo cual el autor debió limitarse en lo
principal a las obras y revistas de la década de 1840 que había reunido

55	1. La construcción histórico-final de la historia del mundo
60	2. La construcción histórico-final de las formas absolutas del espíritu
60	a) Arte y religión
64	b) Filosofía
71	3. La reconciliación hegeliana de la filosofía con el Estado y con la religión cristiana
79	II. Viejos hegelianos, jóvenes hegelianos y neohegelianos
79	1. La conservación de la filosofía de Hegel a través de los viejos hegelianos
96	2. La subversión de la filosofía hegeliana cumplida por los jóvenes hegelianos
102	a) L. Feuerbach (1804-1872)
117	b) A. Ruge (1802-1880)
127	c) K. Marx (1818-1883)
142	d) M. Stirner (1806-1856)
145	e) B. Bauer (1809-1882)
151	f) S. Kierkegaard (1813-1855)
157	g) El vínculo de Schelling con los jóvenes hegelianos
165	3. La renovación de la filosofía hegeliana cumplida por los neohegelianos
185	III. La disolución de las mediaciones de Hegel cumplida por las decisiones de Marx y de Kierkegaard
185	1. La crítica general al concepto hegeliano de realidad
195	2. Las diferenciaciones críticas de Marx y de Kierkegaard
195	a) Marx
198	b) Kierkegaard
203	3. La crítica del mundo capitalista y de la cristiandad mundanizada
203	a) Marx
211	b) Kierkegaard
216	4. El origen de la reconciliación hegeliana a partir de la escisión

De la filosofía del tiempo histórico a la exigencia de eternidad

231	IV. Nietzsche considerado como filósofo de nuestro tiempo y de la eternidad
-----	---

233	1. El juicio de Nietzsche acerca de Goethe y de Hegel
238	2. La relación de Nietzsche con el hegelianismo de la década de 1840
248	3. La tentativa de Nietzsche por superar el nihilismo
265	v. El espíritu del tiempo y la pregunta por la eternidad
265	1. La transformación del espíritu de los tiempos en el espíritu del tiempo
273	2. El tiempo y la historia en Hegel y Goethe
273	a) El presente como eternidad
279	b) La filosofía hegeliana de la historia y la concepción goethiana del acontecer del mundo
307	SEGUNDA PARTE: ESTUDIOS SOBRE LA HISTORIA DEL MUNDO CRISTIANO-BURGÜES
309	1. El problema de la sociedad burguesa
310	1. Rousseau: Bourgeois y citoyen
315	2. Hegel: La sociedad burguesa y el Estado absoluto
321	3. Marx: Burguesía y proletariado
323	4. Stirner: El Yo único como punto de indiferencia entre el burgués y el proletariado
325	5. Kierkegaard: La subjetividad cristiano-burguesa
327	6. Donoso Cortés y Proudhon: La dictadura cristiana desde arriba y el nuevo orden ateo de la sociedad desde abajo
331	7. A. de Tocqueville: La evolución de la democracia burguesa hacia el despotismo democrático
335	8. G. Sorel: La democracia antiburguesa de la clase trabajadora
338	9. Nietzsche: El hombre gregario y el animal conductor
343	11. El problema del trabajo
345	1. Hegel: El trabajo como la autodeterminación en la formación del mundo
353	2. C. Rössler y A. Ruge: El trabajo entendido como apropiación del mundo y liberación del hombre
356	3. Marx: El trabajo entendido como autoalienación del hombre en un mundo que no es el suyo

357	a) La crítica del concepto abstracto del trabajo propia de la economía política clásica
360	b) La crítica del concepto abstracto del trabajo contenida en la filosofía hegeliana
368	4. Kierkegaard: El significado del trabajo para el proceso de subjetivización
372	5. Nietzsche: El trabajo entendido como disolución del recogimiento y de la contemplación
377	III. El problema de la cultura
377	1. El humanismo político de Hegel
383	2. Los jóvenes hegelianos
383	a) La politización de la cultura estética cumplida por Ruge
386	b) La reducción de la cultura humanista y realista a la autorrevelación del individuo cumplida por Stirner
388	c) La crítica de Bauer a la participación en una retórica de lo universal
390	3. J. Burckhardt y el siglo de la cultura. G. Flaubert y las contradicciones del saber
393	4. La crítica de Nietzsche a la cultura del pasado y del presente
397	IV. El problema de la humanidad
397	1. Hegel: El espíritu absoluto entendido como esencia universal del hombre
401	2. Feuerbach: El hombre corpóreo entendido como suprema esencia del hombre
404	3. Marx: El proletariado entendido como posibilidad del hombre genérico
408	4. Stirner: El Yo único como propietario del hombre
410	5. Kierkegaard: El Sí-mismo singular entendido como la humanidad absoluta
414	6. Nietzsche: El superhombre entendido como superación del hombre
419	V. El problema de la cristiandad
420	1. La superación hegeliana de la religión por la filosofía
426	2. El cristianismo reducido al mito por Strauss
428	3. La reducción de la religión cristiana a la esencia natural del hombre cumplida por Feuerbach

Escrita durante el exilio en Japón y publicada en 1939, *De Hegel a Nietzsche* ha sido considerada un clásico y juzgada, con razón, como la obra más importante sobre la filosofía y la historia intelectual del siglo XIX. En ella, Karl Löwith comienza con un examen de las relaciones entre Hegel y Goethe para, a continuación, discutir de qué manera los discípulos de Hegel –y particularmente Marx y Kierkegaard– interpretaron, o reinterpretaron, el pensamiento del maestro. Al señalar a Marx y a Kierkegaard como los precursores del "decisionismo" –con el cual la filosofía legitimaba sus incursiones en el mundo histórico– Löwith se propone la tarea de desacreditar al historicismo en tanto responsable del nihilismo filosófico y del decisionismo político. Y al orientar su pensamiento hacia la "despotenciación de la conciencia histórica", rehabilita teóricamente la dimensión reprimida por el pensamiento historicista: la naturaleza.

De Hegel a Nietzsche tiene, entonces, la peculiaridad de ser un estudio histórico pensado como una respuesta a la identificación de mundo e historia; un intento de contrarrestar los efectos de la conciencia histórica utilizando sus propias armas. Löwith asume ese proyecto paradójico desde la certeza de que, una vez eliminado el presupuesto de la divinidad del cosmos, ya no es posible un retorno a la actitud contemplativa.

"El gran libro de Karl Löwith." **Alasdair MacIntyre**, *The New York Review of Books*, septiembre de 1964

